BIBLIOTEKA XX VEK

Posebna izdanja

Urednik
IVAN ČOLOVIĆ

HENRIK LOVMJANJSKI

RELIGIJA SLOVENA

S poljskog prevela
BISERKA RAJČIĆ

BEOGRAD, 1996

Naslov izvornika

Henryk Lowmiański
RELIGIA SLOWIAN I
JEJ UPADEK (VI – XII v.).

Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979

Pomoć za objavljivanje ove knjige dao je
Fond for Central and East European Book Projects, Amsterdam.

Recenzent
Dr DUŠAN DRLJAČA
Korice
IVAN MESNER

Predgovor

Religija predstavlja specifičnu oblast kolektivnog života, jer se temelji na predstavama koje se smatraju istinitim ali ne podležu objektivnoj proveri. Sadržina tih predstava, s obzirom da je neproverljiva, ne može se uzimati kao realni pokretač istorijskog procesa i u naučnim istraživanjima ne uključuje se u kategoriju istorijskih činilaca, iako su same predstave kao element svesti veoma značajan činilac istorije, pogotovu što vrše uticaj na njen tok preko organizacionih formi, institucija kulta uslovljavanjem njihovog nastanka u društvu. Zbog toga je nužno sa stanovišta istraživanja pratiti organizaciju kulta u opštem istorijskom kontekstu, a istovremeno pratiti svrsishodnost izdvajanja religijskih predstava iz tog konteksta, jer sadržinski one čine sistem natprirodnih sila, koje su tvorevina ljudske misli, a ne objektivni pokretač aktivnosti ljudskog društva.

Iz pomenutih razloga autor izdvaja problematiku religije iz konteksta svojih istraživanja početaka Poljske, koje je razmatrao na opšteslovenskom tlu, povezujući u sadašnjem radu u organsku celinu dva problema, koja su u naučnoj literaturi dosad tretirana posebno: grupnu religiju Slovena i njenu konfrontaciju sa unvierzalnim hrišćanstvom, koja je nužno dovela do njenog pada. Konfrontacija o kojoj je reč ocrtava se kao jedna od karika velikog preloma, koji klasno društvo i organizovanu državnu, koji ulaze u krug civilizacije, deli od arhaičnog plemenskog društva. Sve institucije novog društva, ukoliko se nisu razvile spontanom evolucijom plemenskog uređenja, treba za svoj nastanak da zahvale sintezi domaćeg dominantnog supstrata i stranim pozajmicama, koje predstavljaju iskustva civilizovanog sveta. Prilagođavajući te pozajmice vlastitim potrebama, Sloveni su ubrzali rađanje novih formi svog ekonomskog, društvenog i državnog života, koje su zbog nepovoljnih geografskih i istorijskih uslova kasnile, premda su ovi narodi dali doprinos starom veku. Religija je stoga

predstavljala jedinu oblast koja je u integralnom vidu preneta na slovensko tlo, ne stvorivši sintezu sa domaćim elementima. Nova religija je iz umova i srca potisnula stara verovanja nametnuvši se kao jedini sistem. Istina, u skladu sa opštim promenama nastao je dubinski pravac koji je pre mehanički povezivao – s obzirom da nije bilo reči o organskom povezivanju – univerzalne hrišćanske elemente s grupnim slovenskim elementima, stvarajući religijski sinkretizam, koji je sa stanovišta univerzalne religije i njenih lokalnih, zrelih vernika – osuđivan. Žilavost sinkretizma dokazivala je neefikasno delovanje svesne vrhuške na otporne mase. Borba sa sinkretizmom karakteriše istovremeno ekskluzivnost nove religije i spremnost na kompromis, svojstvenu starom sistemu verovanja. Međutim, to su bile samo spoljašnje crte, koje su proisticale iz dubljih slojeva. U daljim izlaganjima novog rada ispoljiće se suštinske suprotnosti i sličnosti oba religijska sistema, kao i uloga nove religije u formiranju novog pogleda na svet.

I

Prolegomena

1. Izvori i funkcije religije[1]

Istorija se uglavnom interesuje za konkretne stvari pojedinih religija: sadržinu verovanja, mitološke motive, oblike kulta i magije, razvoj tih pojava, koje se odlikuju velikom promenljivošću, što ne znači da bi mogla preći na opšte aspekte religije – na pitanja njene suštine, porekla i funkcija. Tek nadovezivanjem na šire tlo probema može se ocrtati celovita slika svake konkretne religije i mogu se sagledati njene prave unutrašnje razmere. Na uzimanje u obzir opšte problematike navodi i uloga koju elementi religije, koji se razlikuju od drugih "svetovnih" oblasti ljudskog života (*profanum*), igraju u životu društava, posebno pre pismenosti, a koju ne gube ni tokom dugih perioda življenja u civilizaciji. Koji su izvori dugotrajnog autoriteta religije i njenog snažnog uticaja na oblast svetovnog života, koji se temelji na posebnim načelima? Zadovoljavajući odgovor na ova pitanja ne može se dobiti u okviru faktografskih istraživanja, bez pozivanja na osnovnu problematiku. Rukovodeći se ovim, počećemo sa opaskama opštije prirode.

Opšta pitanja religije, zajedno sa njenim poreklom, spadaju u kompetenciju disciplina kao što su filozofija i etnologija, mada se njihovi suštinski sadržaji mogu rasvetljavati i istorijskom metodom koja, otkrivajući proces nastajanja date pojave, ulazeći u njegove osnovne elemente, strukturu i funkciju, dopire do njegovih dubina. Istina, počeci religije dosežu do epoha za koje ne postoje pisani izvori, koji su

[1] U ovom radu koristimo radi preciziranja nekih pojmova termine koji se delimično nadovezuju na terminologiju R. Ota:
antisakrum–natprirodna sila koja predstavlja elemenat zla u religiji i etici
numinozum – etički neizdiferencirana natprirodna sila
polidoksija– verovanja narodna, u pretklasnom društvu i bez pismenosti, prikazana kroz četiri osnovne forme: magija, verovanje u duše umrlih, kult prirode i sekundarna forma – demonologija
prototeizam – kult materijalnog neba koji je prešao u kult božanstva
sakrum – natprirodna sila (osnovna u monoteizmu) koja predstavlja element dobra
sekundarni sakrum – u monoteizmu natprirodne sile zavise od osnovnog sakruma

osnovni materijal istorijskih istraživanja, pa čak i arheoloških, materijalnih izvora, koji po prirodi malo govore o ideološkim i društvenim pitanjima, do epoha koje sa stanovišta istraživanog predmeta ostaju u potpunoj tmini. Bez obzira na to tretirajući elemente religije kao istorijske činjenice, istorijska istraživanja u stanju su da ispolje njihove suštinske crte, koje su neraskidivo povezane s njom, čime se okreću unazad, ne isključujući epohe utonule u potpuni mrak prošlosti. Prema tome, valjalo bi se ipak zamisliti nad pojavom, dati definiciju religije, tj. utvrditi njene nužne, zadovoljavajuće njoj svojstvene crte koje je izdvajaju među drugim pojavama ideološke prirode. Što se tiče materijalne osnove definicije bila bi poželjna potpuna indukcija činjenica koje se uobičajeno smatraju religijskim, što, naravno, ne znači da će *vox populi* u potpunosti odlučiti o sadržini definicije, jer se kao kriterijum selekcije ne mogu zaobići pojmovno jedinstvo i unutrašnja povezanost činjenica uzetih u obzir. Stoga, nagomilavanje svih činjenica ("potpuna indukcija"), kad bi to zahtevala formalna istorijska metoda, nije ni fizički moguće, niti potrebno za definiciju, jer imamo posla sa opšte ljudskom pojavom promenljivih oblika, ali stabilnog jezgra koje se može uhvatiti i kontrolisati na više dostupnih segmenata, koje dati proučavalac najbolje poznaje.

Postoji i obimna naučna literatura, posebno religiografska, koja omogućuje proučavaocu da konfrontira vlastito iskustvo s rezultatima kompetentnih istraživanja koja operišu raznorodnim materijalom. U tom pogledu ilustrativan je primer K. Mošinjskog koji je sveo polje indukcije na pregled literature i usmena pitanja za vreme sakupljanja materijala za religiju Slovena došavši do opšteg zaključka koji je formulisao: "Šta čovečanstvo podrazumeva pod izrazom 'religija'? Svako ko se potrudi da pregleda i sasluša desetine i stotine iskaza o toj temi, nesumnjivo će naći da se samo kult i objekti kulta, kao takvi, smatraju religijom. Smatranje religijom svega što nije kult i objekt kulta diskutabilno je. Jedni će u tome otkriti mitove i to će nazvati mitologija ili primitivna filozofija; neki će u tome otkriti etničke pojave; a treći – predrasude, magiju i sl." Na kraju autor daje sledeću definiciju religije: "Jezgro religije, onako kako ga smatra čovečanstvo, jeste kult uzet sadržinski: drugim rečima, to je unutrašnji odnos molitve i podređivanja čoveka nečemu što nije čovek"[2]. U tim rečima pada u oči da autor eksponira kult, a da je slabo zainteresovan za osnovna pitanja tog predmeta. Mošinjski je u svom sintetičkom delu o narodnoj kulturi

[2] K. Moszyński, O źródłach magii i religii, "Przegląd Filozoficzny" 28 (1925), s. 239–251 i 247.

Slovena stavio u prvi plan kult, iako je najviše mesta posvetio verovanjima[3]. Smatram da je slaba strana definicije Mošinjskog autorov fenomenološki pristup, koji zanemaruje stvarnu hijerarhiju elemenata religije i umanjuje kapitalni značaj više sile, s kojom je čovek u vezi i koja je stvorila kult. Jedan od pravaca savremene religiografije vidi suštinu religije u aktivnom emocionalnom stavu čoveka prema sakralnom, ističući subjektivni momenat, dok trezvenije i uverljivije mišljenje eksponira u religiji predmetni momenat, to jest kult[4]. Definicija koju ćemo ovde prihvatiti ne odudara od tog mišljenja: Početak religije vezuje se za čovekovu veru u postojanje natprirodnog sveta[5] i iz njegovog uverenja da se sa njim mogu održavati kontakti koji su korisni po ljude. Definicija sadrži tri člana: 1) teorijsko uverenje čoveka u postojanje natprirodnog sveta, 2) teorijsko uverenje čoveka u mogućnost odnosa između natprirodnog i prirodnog sveta, koji je za njega koristan, 3) čovekovo faktičko uspostavljanje odnosa s natprirodnim svetom, koje je našlo izraz u organizovanju kulta i odgovarajućim intelektualnim i emotivnim reakcijama. Prvi član određuje osnovno svojstvo, koje ne spada samo u oblast religije, jer slično uverenje najverovatnije prethodi religiji, a javlja se kasnije i u filozofiji. I treći član ima ekvivalente u svetovnim oblastima, u politici (kult stvaralaca, mislilaca). Međutim, sva tri svojstva su specifična za religiju, određuju njenu suštinu, kvalifikuju svaku pojavu u kojoj se ona javlja. Sumnjamo da bi se mogla okvalifikovati kao religija bilo koja pojava koja ne poseduje neku od tih crta. Ako u prvobitnom budizmu nema elemenata kulta[6], on ne zaslužuje da se nazove religijom. U prvom članu definicije sadržan je osnovni element religije, supstanca – nezavistan činilac, koji predstavlja drugačiju silu nego što je prirodni svet; poslednja dva člana otvaraju čoveku put da u sili participira taj činilac, nastanak predstave o natprirodnoj sili i mogućnost uspostavljanja kontakta sa njom od odlučujućeg je značaja za poreklo religije: jer, čovek se tru-

[3] K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian* 2 cz. 1 (izd. 2), Warszawa 1967, s. 233–715 ("Życie religijne"). (Ova i većina preostalih fusnota date su u skraćenom obliku. – Prim. prev.)

[4] Bitna svojstva religije delimično su razmotrili: C.P. Tiele, *Einleitung in die Religionswissenschaft* 1, Gotha 1899, s. 4; G. van der Leeuw, *Religion I*, Tübingen 1930; I. A. Kryvelev, "W sprawie głównej cechy pojęcia religii", Euhemer 1 (1957), s. 57; T. Margul, "Definicja religii w religioznawstwie porównawczym", Euhemer 2(1958), z. 3, s. 31–46.

[5] Određenje "nadljudske sile" nameće sumnju, jer je neprecizan i sužen pojam. Ako je prvobitni čovek dozivao u pomoć višu silu, koja će mu pomoći da reguliše meteorološke pojave, to je zbog toga što je smatrao da ta sila dominira nad tim pojavama. Nije to morala biti "nadljudska sila", koja je iznad čoveka, jer je i gatar izlazio na kraj sa kišom i sušom. Određenje biblijskog Boga, tvorca sveta, kao "nadljudske sile" je neadekvatno. F. Engels, *Anty–Dühring*, Warszawa 1949, s. 310, govorio je o "nadzemaljskim silama", ali nije uzimao čoveka kao osnovu za poređenje.

[6] A. Bareau, "Le Bouddhisme indien", NDRel 1 (1970).

dio da sklopi savez sa tom tajanstvenom silom, koja je mogla da mu koristi, tj. da je navede da mu bude od pomoći. Organizovanje kulta bila je nužna karika u lancu predstava o ovoj sili i njenoj dostupnosti.

Druga je stvar što tek nastanak kulta stvara religiju, što donekle objašnjava pogrešno identifikovanje tih dveju pojava od strane K. Mošinjskog, kao i tendenciju eksponiranja emocionalnih elemenata kao nerazlučivih od kulta i obezvređivanje ideoloških sadržaja sadržanih u religiji. V. Džejms, mešajući uzrok i posledicu, piše: "Smatram da je osećanje dublji izvor religije, a da su filozofske i teološke formule sekundarne tvorevine, koje podsećaju na prevođenje nekog teksta na strani jezik"[7]. Na drugom mestu isti autor tvrdi: "Sada savim iskreno moramo zaključiti da je izražavanje neposrednih religioznih iskustava čisto intelektualnim putem beznadežno"[8]. Zar bi postojale "dve istine", intelektualna i emocionalna, koje su u suprotnosti? Prema tome, nepoklapanje je znak dezintegracije celog sistema, izazvan sumnjom u intelekutalnu istinu, jer osećanje koje je povezano sa njom i dalje živi. Samoodbrana sistema zasniva se na isključivanju intelektualnog sadržaja i redukovanju osnova sistema na emocionalne elemente. Sličnu tendenciju zastupao je R. Oto, razmatrajući problem konkretno. Taj poznavalac religije, analizujući osećanja koja u čoveku izaziva božansko, uzdiže značaj stvari, kojima pripusuje određenja kao što su strah božji, pobožni strah, avetinjski strah, demonski strah i sl., razlikujući ih od prirodnog straha. "Od tog straha" – piše autor – "i njegove prvobitne forme, od tog osećanja, nečeg što izaziva užas', koje se kao strano i novo pojavilo u glavama prvobitnih ljudi, počinje religijsko-istorijski razvoj"[9]. Sa isticanjem kulta u genezi religije srećemo se mnogo puta u naučnoj literaturi[10]. Pa ipak, ne postoji ni bespredmetan kult, ni bespredmetno osećanje. Osećanje užasa, slično drugim osećanjima vezanim za božansko, pretpostavlja postojanje božanskog, što *explicite* prihvata i R. Oto, tretirajući ga samo u osnovi kao racionalan činilac, a u stvarnosti kao iracionalan[11]. Emocionalna stanja, koja su veoma značajan element za razvoj kulta, tj. za odnos sa natprirodnim svetom, s obzirom da su sekundarna pojava, ne omogućuju objašnjenje geneze i suštine religije. Oto veli: "Onome koji... ne uspeva da se zamisli nad pravim religioznim osećanjima teško je

7 W. James, *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958, s. 391.
8 W. James, op. cit., s. 412.
9 R. Otto, Świętość. *Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1968, s. 44.
10 C. Lévi–Strauss, *Totemizm*, Warszawa 1968, s. 139.
11 R. Otto, op. cit., s. 31; H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932.

govoriti o religiografiji"[12]. Još teže je govoriti o genezi prema tome i o suštini religije, onome ko nije svestan mesta religije ne samo u životu društava bez pisma i na najnižim stupnjevima civilizacije, već i na onim višim, to jest sa njenog osnovnog utilitarnog aspekta. Osnovnim predmetom istraživanja smatramo činilac koji nije samo izvor emocionalnih preživljavanja i predmet kontemplacije, već i nešto što pretenduje da bude ostvaritelj ideja i davalac materijalnih dobara. Tek analiza natprirodnog sveta, koji vrši tako široke funkcije, pruža prave osnove za praćenje početaka religije i njene suštine.

Prirodni svet, kao stvarnost s određenim zakonima, bio je stran ljudima bez pisma, iako su jasno razlikovali (što je uslov čovekove egzistencije) prirodan poredak stvari, dostupan kontroli čula ili njihovih tehničkih produžetaka, od intervencije neuhvatljivih sila, koje se nalaze van tog poretka, iako svojim delovanjem izazivaju spektakularne posledice, povoljne ili nepovoljne po čoveka, ili čarobnjačke radnje, u kojima se služe magičnim sredstvima. L. Levi-Bril je govorio o tim silama kao o "nevidljivim" (*puissances, forces invisibles*)[13], što nije adekvatno određenje, jer i realni predmeti mogu posedovati neobičnu moć (amuleti, talismani), isto tako neki ljudi (čarobnjaci), dok se duše predaka javljaju u snu. Međutim, nevidljiv je bio sam proces delovanja svih tih činilaca, a ako se magija služila prirodnim sredstvima, efekat njenog delovanja nije u srazmeri sa njima, jer se postizanje efekta nije moglo kontrolisati čulima. Karakteristična crta natprirodnih sila bilo je to da su s lakoćom rešavale zadatke nerešive običnim ljudskim sredstvima, a zahtevale su ili veliki broj tih sredstava ili rizik od strane izvršioca. Pravilnost prirodnog poretka na taj način je narušavana, a čovek dobijao (iako skromnu, ali poželjnu) pomoć, ili je pak bivao oštećen. Dalja karakteristična crta bilo je preplitanje prirodnog i natprirodnog poretka, jer ih čovek, posebno nepismen, nije odvajao, niti je intervenciju natprirodnih sila smatrao nečim izuzetnim, one su pratile njegovo ponašanje i delanje na svakom koraku, korigovale, na njegovu korist ili štetu, svakodnevni poredak stvari, doprinosile njegovom funkcionisanju ili ga ometale. "Primitivan" čovek je provodio život u nepreglednom mnoštvu natprirodnih sila različitih nivoa, koje s obzirom na njihovu moć nije mogao da omalovažava, branio se od njih ili trudio oko njihove naklonosti, tražio njihovu pomoć.[14] To stanje stvari održalo se i u civi-

12 R. Otto, op. cit., s. 37.
13 L. Lévy–Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931/1963; E. O. James, *Starożytni bogowie*, Warszawa 1970, s. 261; J.G.Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1965, s. 107.
14 Lévy–Bruhl, op. cit., s. XXX i dr.

lizovanim društvima. Npr. Fabius Piktor je izneo da se rimska žrtva poljima sastojala od dvanaest nižih božanstava, čija je imena tačno naveo, ona su rataru pomagala u dvanaest odgovarajućih delatnosti, međutim, pokazalo se da njihov broj nije bio kompletan, te ih je dopunio Varo sa još šest božanstava[15]. To je primer sistematizacije natprirodnih sila na uskom tehničkom segmentu, ali i tamo gde nije postojao sistem, suština kontakata sa tim silama, u bilo kojoj okolnosti života, bila je uvek ista. S ovim zapažanjima poklapaju se zaključci M. Elijadea o opštosti hijerofanije, otkrovenja sakralnog (koje predstavlja natprirodni svet), u najrazličitijim predmetima prirode[16]. Čovekova nepomućena vera u različitim etapama intelektualnog razvoja u natprirodne činioce svedoči o zamišljenoj uspešnosti njihove pozitivne intervencije u ljudske stvari i o njegovom strahu od tih činilaca[17].

U novije vreme dostignuća prirodnih nauka i napredak istorijske metode uzdrmali su osnove tradicionalne koncepcije natprirodnog sveta: efekti intervencije našli su objašnjenje u okviru prirodnog poretka, ispoljila se prirodnjačka geneza prirodnog sveta, eliminisana je koncepcija čuda[18], kritički su razmotrena i demitologizovana svedočanstva religije, veliki religijski sistemi su izgubili obeležja isključive istine u svetlosti uporednih proučavanja, i na kraju postalo je jasno da je natprirodni svet neproverljiv. Poslednja tvrdnja ne preseca put jednom od savremenig religiografskih pravaca, koji brani realnost neproverljivog; ne ometa samostalnost religije i izdvajanje natprirodnog sveta iz polja naučnih istraživanja, koja se svode na sferu prirode. Međutim, pitanje samostalnosti čini složenim istorijska uloga koncepcije natprirodnog sveta, koja je taj svet učinila značajnim činiocem istorijskog procesa, a time – jednom od istorijskih činjenica koja je predmet istraživanja odgovarajuće discipline, u koju spada i utvrđivanje geneze i karaktera te vrste činjenica vlastitom metodom. Tako je natprirodni svet nastao kao hipotetičko objašnjenje sveta prirode, kao pretpostavljivo postojanje višeg reda, koje je sa njom u neprestanom kontaktu, koji koriguje njeno postojanje. U dugom vremenskom rasponu istorije odražava se svest o toj vezi, jer su, svaki pojedinac, svaka grupa ljudi, uvereni da su u moći više sile i da osećaju posledice njenog delovanja, štaviše, prema opštem mišljenju, natprirodni činilac otkriva se ljudima neposredno (hijerofanije). Istorijska kritika donosi različite zaključke o tom kompleksu intervencije. Zemaljske činjenice, koje su

[15] H. Usener, *Götternamen, Versuch einer Lehre von religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896, s. 76.
[16] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa, 1966, s. 17; Engels, op. cit., s. 310.
[17] Lévy–Bruhl, op. cit., s. XXIV, vidi i napomenu 27.
[18] F. Heller, Von Naturwunder zum geisteswunder. Der Wondel des primitiven Wunderglauben in der hohen Religion, /u/: Festsch, Walter Baetke, Weimar 1966, s. 151–166.

posledica više intervencije, imaju objektivni karakter istorijskih činjenica; međutim, nećemo naći kritičko-naučne dokaze o povezanosti tih činjenica s natprirodnim silama, niti kritičku zasnovanost tvrdnje da hijerofanije odgovaraju objektivnoj stvarnosti, iako njihovo subjektivno postojanje, kao elemenata svesti, ne izaziva sumnju. Koncepcija govori o vezi između dva partnera, prirodnog i natprirodnog, na nivou objektivnosti. Istorijska kritika vodi utvrđivanju objektivnog postojanja prvog partnera, dok je drugi samo element svesti prvog, koji zavisi od trajnosti te svesti. Tandem dva partnera svodi se na dva aspekta, na objektivni i subjektivni, jednog od njih.

Ljudska misao je od svog osvita znala za dva objašnjenja stvarnosti: prirodno i natprirodno. Metodološko iskustvo uči da svako objašnjenje počinje logično od hipoteze ili pretpostavljivog rešenja zagonetke, koje je u izuzetnim slučajevima i krajnje rešenje. U drugoj etapi odvija se kontrola provizornog rešenja kroz konfrontaciju sa stvarnošću, da bi na kraju donela korekturu, kojom se proces istraživanja ne završava, jer neumorna ljudska misao neprestano revidira sva svoja dostignuća na putu ka postizanju maksimalnih rezultata. Tako se odvija proces produbljivanja znanja u okviru prirodnog sveta. Objašnjenje koje sadrži postojanje natprirodnog sveta razlikuje se od prvog suštinski, jer prihvata nejedinstven uzrok koji ima za posledicu: prvi je natprirodan, a drugi spada u prirodu. Raspolažući jedino prirodnim kriterijumima, čovek ne raspolaže prilikom provere natprirodnog uzroka sredstvima koja izdržavaju kritiku. Ako jednu natprirodnu disciplinu zameni drugom objašnjenje će i dalje ostati hipotetičko, jer ako natprirodni činilac zameni prirodnim objašnjenje će izgubiti natprirodni karakter, kako je to bilo u magiji, koja je, primenjujući prirodna sredstva, prethodila tehničkom napretku i nauci. Jednom reči, prirodno objašnjenje daje kontrolisane rezultate, natprirodno objašnjenje daje nekontrolisane rezultate, koji ostaju na etapi početne ideje. Međutim, etnografska zapažanja, posebno "primitivnih" naroda, dokazuju da su pretpostavljala natprirodna objašnjenja, iako su dobro izlazili na kraj s pitanjem prirodnog lanca uzroka i posledica, posebno u oblasti tehnike. Ako je zemlja bila zahvaćena sušom ili poplavama, ako su harale teške bolesti i smrt, ako su doživeli neuspeh, uzrok je tražen u natprirodnom svetu, a ne u prirodnoj sredini[19]. Takve tendencije pogleda na svet zadržale su se u narodnoj kulturi do novijih vremena[20]. Isto tako je jasno da je objašnjenje natprirodnog sačuvalo

[19] Lévy–Bruhl, op. cit., s. 165.
[20] Brojne primere možemo naći kod Moszyński, *Kultura ludowa* 2/1, npr. pripisivanje bolesti demonima (s. 189) i o demonima koji donose oluju itd.

praktičnu vrednost za zainteresovane sve dok nije potisnuto naukom o prirodi. Međutim, razvoj nauke, koji nužno vodi sužavanju ili eliminaciji objašnjenja natprirodnog, ostavlja, *de facto*, širok prostor neistražene stvarnosti, koji je potencijalno polje tumačenja natprirodnog. I spor između monističke i dualističke interpretacije stvarnosti pre nalazi rešenje na nivou istorijske metode. Kako smo to već izneli[21]. Nesputano i višestrano istraživanje nepoznatog naučnom metodom, proširujući beskrajno horizonte spoznaje, otkriva neprestano nove aspekte stvarnosti, koji su nepromenljivo uključeni u isti sistem zakona prirode, što pruža neograničene mogućnosti istraživanja. Prihvatanje religije svodi se na funkcionalnost nekontrolisanog kulta, koji odgovara određenim ljudskim potrebama.

Čini se da su konkretne predstave o natprirodnim silama proizlazile iz tri prvobitna izvora, koja nalaze odraz u verovanjima poznatim iz etnologije i istorije: 1) čovek, kome nikada nije bilo strano "poželjno mišljenje", rado je sebi pripisivao tajanstvenu moć uticanja na sredinu ili bar tu sposobnost priznavao nekim pojedincima koji imaju u društvu autoritet i priznanje; 2) i ljudska duša (koja se identifikovala sa dahom) imala je natprirodna svojstva, s obzirom da je dedukovana iz maštarija i činjenice da se čovek pokazivao i posle smrti živima u snu itd., iako nepismen čovek nije mogao jasno da zamisli dušu, iako je dominirao pogled da postoji više duša, najmanje dve[22]; 3) posebna svojstva čovek je pripisivao i predmetima žive i mrtve prirode, koji su, po njegovom mišljenju, imali svest oformljenu po uzoru na ljudski model. I čovek i sredina u kojoj je prebivao pružali su osnove za formiranje natprirodnog sveta. U etnologiji je istaknut još jedan, bezlični oblik natprirodnih sila, za koji se koristi melanezijski termin *mana*, iako su preciznija istraživanja pokazala da *mana* nije nezavistan činilac, već atribut određenih natprirodnih sila[23].

Stvaranje predstava o natprirodnim silama bilo je intelektualna funkcija čoveka[24] i nije odlučivalo o trenutku nastanka religije, koja je logično kasnija pojava, koja se nadovezuje na postojanje koncepcije o tim silama. O momentu nastanka religije odlučivala je težnja da se te sile iskoriste za ljudske potrebe, i to praktične, jer su samo ove

[21] Ispoljavanje subjektivnog monizma je poistovećivanje sakruma sa svemirom, što Eliade, op. cit., s. 453 naziva "panontizmom".

[22] J. Haekel, Religion, /u/: *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart 1958, s. 44.

[23] G. Windengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969, s. 10–13. Kod Slovena upor., Moszyński, op. cit., s. 584, 591.

[24] Fantastičan razvoj tih predstava je "religijski mit" koji se odnosi na bića i događaje natprirodnog sveta, vidi L. Lévy–Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris 1935, s. 1 i dr.; L. Mróz, Mit i myślenie mityczne, Etnografia Polska 20(1976), s. 25–44. O složenim pitanjima mita: G.S.Kirk, *Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Cambridge 1970; W.Lengauera, PHist. 64(1973), s. 175–178.

ulazile u igru kod prvobitnih naroda. Sumnjivo je da drugačiji, a ne praktični motivi igraju značajnu ulogu u genezi kulta, iako etnografski materijal govori o nečem drugom.

U toj "praktičnoj" genezi religije posebna uloga pripisivana je osećanju bojazni, koju je Lukrecije tretirao kao osnovni uzrok formiranja predstava o delovanju natprirodnih sila:

Dakle, najpre, nema stvari koja je nastala ni iz čega.
Pod vladavinom noćnih bogova, iz nekih viših razloga.
Samo strah ljudski otkrovenje pronalazi:
Videći razne pojave, za koje uzroke
Ne nalazi, te njihovo postojanje moćnim bogovima pripisuje.[25]

U celokupnom svom delu *De rerum natura* rimski pesnik nije smatrao da je strah naterao ljudsku maštu da stvori predstave o bogovima; u tim pretećim pojavama ljudi su jedino videli intervenciju već postojećih bogova. Pomenuti pisac je u strahu isto tako video uzroke postojanja kulta bogova:

Zbog čega se u grudi ljudske od bogova strah uvuče;
Što čini da im na zemlji oltarima odaju poštovanje,
Podižu hramove, kipove, a jezera i gajeve da osvećuju[26].

Lukrecijeve reči se poklapaju sa zapažanjima savremene etnografije, kada npr. Levi-Bril pominje strah kao uzrok priznavanja moći natprirodnih sila i njihovog kulta kod "primitivnih" naroda[27]. Mada autor ne smatra to osećanje isključivim uzrokom kulta. Znatno dalje u pravcu ograničavanja ide B. Malinovski, dajući celu gamu emocionalnih stanja i okolnosti: "Magija i religija podjednako nastaju i delaju u situacijama emotivne napetosti, u prelomnim momentima života, u teškoćama, u značajnim poduhvatima, u smrti, u ulaženju u tajnu, u plemenskim misterijama, u nesrećnoj ljubavi i beskrajnoj mržnji. I magija i religija omogućuju izlaženje iz takvih situacija i zamki, iz kojih se ne može izaći empiričkim putem, već samo pomoću rituala i verovanja, natprirodnog"[28]. Isti autor zaključuje i sledeće: U antropologiji važi maksima da je strah stvorio prve bogove u svemiru"[29]. I ova tvrdnja zahteva izvesne korekcije: strah nije bio isključiv uzrok kulta. Pa ipak, istraživače nisu posebno interesovali emocionalni uslovi u kojima se formirala religija, koji su predstavljali upravo bogatu skalu

[25] T.Lucreti Cari, *De rerum natura* I, s. 149–155; Lukrez, *Über die Natur der Dinge*, Berlin 1972, s. 44.

[26] Lucretius V, s. 73–75.

[27] Lévy–Bruhl, *Le surnaturel*, s. XXIV.

[28] B. Malinowski, Magia, nauka i religia, /u/: *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 462.

[29] Malinowski, op. cit., s. 463.

nepromenljivih elemenata. Osnovni predmet istraživanja je, međutim, razvoj religioznih predstava koje se odlikuju raznovrsnošću i promenljivošću oblika koji se projektuju i na istoriju intelektualne kulture.

Naučna istraživanja početaka religije započela su polovinom XIX veka, ostajući u početku na evolucionizmu i izvodeći iz prvobitne forme – koja se temelji na jednom osnovnom elementu sve više i složenije etape religioznih verovanja. Prvu poznatu teoriju (ako zanemarimo ranije otkriće fetišizma kod Afričkih naroda)[30] stvorio je Maks Miler, nadovezujući najstariju religiju na objekte i pojave (sile) prirode, koji su dostupni čovekovoj opservaciji i koje on u religioznom kultu obožava[31]. Drugu, još poznatiju teoriju koja je naišla na veliko poštovanje razvio je E. B. Tejlor, koji je izvore prvobitne religije video u ljudskoj duši, koji su u daljoj etapi rezultirali kultom duhova i prirode[32]. Bila je to veoma duboko promišljena teorija koja se temeljila na bogatijem materijalu nego što je bilo kult prirode M. Milera, što nije smetalo Dž. Dž. Frejzeru da prvenstvo da drugom činiocu – magiji[33], koju je razlikovao od religije, u skladu sa pogledom koji je tada dominirao. Tri potencijalna izvora religije, koja sam prethodno pomenuo, uzeli su u obzir kao njenu osnovu i pomenuti proučavaoci i mnogi drugi koji su prihvatili slične pretpostavke. Pa ipak, nijedna od tih teorija, bez obzira na početni uspeh, nije uspela da se održi u nauci[34], što je dugo proučavaoce navodilo na nova traženja, sve više specijalizovana od kojih su najslavnija postala: totemizam, utvrđen kao prvobitni oblik religije i društvene organizacije, ali u stvrnosti složeniji i bez crta koje se očekuju od prvobitne religije[35]; teorija o prvobitnoj natprirodnoj sili *mana*, koju sam već pominjao; teorija o pramonoteizmu, koja je svojevremeno bila veoma poštovana i koju je branio V. Šmit na osnovu ogromnog materijala koji su mukotrpno sakupili misionari, ali koji se odlikovao manjim kriticizmom[36].

---

30 Ch. de Brosses, *Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritte*, Paris 1760.

31 M. Müller, *Essai de mythologie comparée*, Paris–Londres 1859.

32 E.B.Tylor, *Primitive Culture: Researche into the Development of Mythologie, Philosophy, Religion, Art and Custom* 1871.

33 Frazer, op. cit., s. 77.

34 Razvoj religiografije detaljno i korisno razmatra rad: T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964.

35 Teoriju totemizma kao prvobitne religije stvorio je E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912/1925. Autor je kritikovao teorije Tejlora i Milera, s. 67–122.

36 W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee 1–12*, Münster i W. 1926–1955, upor. t. 6(1935), Endsynthese, s. 480 i dr.; R. Pettazzoni, The Formation of Monotheism, /u/: *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, s. 1–10.

Neuspesi svih pokušaja da se početak religije reši monistički navode proučavaoce na prihvatanje pluralizma vera[37], koji se zapaža još u najstarijim društvima, gde su se arheološki tragovi religije ili magije sačuvali u pogrebnim obredima, bilo da je reč o postupanju sa ostacima ljudi bilo životinja. U tome se najverovatnije ispoljava vera u nastavljanje ljudskog života posle fizičke smrti, s obzirom na interesovanje za telo umrlog čoveka i magijsku praksu koja se primenjuje u odnosu na njega. Podaci o tome sežu unazad do starijeg paleolita, a u svakom slučaju prethode nastanku vrste *homo sapiensa*[38]. Iz toga sasvim jasno proizlazi da je najstariji poznati oblik religije verski pluralizam ili prvobitna polidoksija; mada se ne mogu otkriti – s obzirom da arheološki izvori ne pružaju niti mogu pružiti osnove za to – svi elementi tadašnje religije, kao što se ne može doneti sud o stvaranoj, a ne samo izvornoj prvobitnosti pluralizma, u vezi s tim mogu se samo iznositi pretpostavke. Na prvenstvo najpre može pretendovati magija, koja se pogrešno suprotstavlja religiji, tobož da utiče na tok događaja vršeći mehaničku presiju, dok je u religiji u pitanju molitva. Lako je uveriti se da se to suprotstavljanje odnosi na nebitan momenat, jer je sličnost među tim dvema pojavama načelne prirode: magija kao i religija temelji se na veri u natprirodne sile (tj. na pripisivanju određenih svojstava izvesnim objektima); kao i religija, eksploatiše tu silu za čovekove potrebe, što odgovara kultnom aspektu religije. Razlika između magije i religije – drugorazredna – zasniva se na tome što magija snabdeva natprirodnom silom čoveka koji vrši obred[39], dok religija silu te vrste pripisuje spoljašnjim činiocima. Otuda u magiji imperativ polazi od samog čoveka, koji se u religiji moli spoljašnjem činiocu. Javlja se pitanje: od čega je čovek započeo eksperimentisanje u krugu natprirodnih sila – od sebe ili od spoljašnjih sila? Impulsi koji se javljaju u mišljenju ranije su vodili linijom manjeg otpora, idući ka čoveku. U prilog tome ide raširenost magije kod najstarijih naroda, pri slabom javljanju drugih elemenata polidoksije, kako je to istakao još Frejzer[40], kao i raširenost magičnih

---

37 Haekel, op. cit., s. 67.

38 Najstarije arheološke tragove religioznih verovanja razmotrili su: E.O. James, *Religionen der Vorzeit*, Köln 1960, s. 13–29; V. G. Childe, *O rozwoju w historii*, Warszawa 1963, s. 35, 40–42; G. Clark i S. Piggott, *Społeczeństwa prahistoryczne*, Warszawa 1970, s. 38; V.F. Zybkovec, Problema proishoždenija religii v buržoaznoj istoriografii, Voprosy Istorii 10/1970, s 58; A. Poserń–Zieliński, "Rozwój i morfologia religii społeczeństwa rodowo–plemiennogo. Kontrowersyjne założenia teorii S.A.Tokariewa", Etnografia Polska 17(1)1973, s. 151; Tylor, *Cywilizacja pierwotna*, I. s. 344.

39 O čarobnjaku, gataru govori se u: M.Mauss i H.Hubert, Zarys ogólnej teorii magii, /u/: M. Mauss, *Socjoliogia i antropologia*, Warszawa 1973 (izašlo 1902–1903 godine), s. 46; B. Malinowski, *Argonauci zachodniego Pacyfika*, Warszawa 1967, s. 471; Widengren, op. cit., s. 8; Bergson, op. cit., s. 177; Moszyński, op. cit., str. 234; Mauss i Hubert, op. cit., s 14 i dr.; Widengren, op. cit., s. 7.

postupaka u svim etapama religije, koji nisu strani ni visokim civilizacijama, u oblicima koji su preživeli, ali koji su simptomatično svedočanstvo o prirodnoj sklonosti čoveka ka pripisivanju sebi posebne unutrašnje moći, čak i onda kada odbacuje koncepciju natprirodnog sveta. Isto tako čini se mogućim da se prvobitni čovek (u doslovnom smislu reči), naoružan iskustvima magične prakse, obraćao za pomoć i spoljašnjim natprirodnim silama, na koje je u početku delovao sredstvima magične prinude. Pa ipak, u istraživačkoj praksi pitanje prvenstva magije nije posebno značajno. Kao poznat izvor, polazište religije, može se uzeti polidoksija, koja se sastoji od tri elementa, jer se pored magije i verovanja u duše umrlih ne može zaobići ni prastari "kult prirode", koji je svojstven skupljačima i lovcima. Za veoma star element polidoksije, iako kasniji od pomenutih elemenata, valja uzeti i kult demona ili duhova, izdvojenih (prema modelu duše?) iz konkretnih predmeta i prirodnih pojava. Politeizam, a takođe i monoteizam formirao se u krugu civilizacije, ali njihovoj genezi treba posvetiti posebnu pažnju. Ovde još jednom razmotrimo osnovno pitanje funkcije religije.

Pod funkcijom religije podrazumevamo vršenje zadataka u oblasti opštenja, ili čovekovo održavanje odnosa s natprirodnim svetom i korišćenje tih odnosa za ostvarivanje čovekovih ciljeva, a ne njenu ulogu u procesu organizovanja društva, u smislu njegove integracije ili deizintegracije, što je njen poseban zadatak[41]. Ti odnosi, ili pre njihovo korišćenje, zastupljeni su u tri vida, od kojih su prva dva dvostrani ugovor, ali uglavnom neravnopravnih partnera, jer se čovek javlja u ulozi molioca, a njegov partner se navodi na ispunjenje molbe, pri čemu čovek može izvršiti obavezu pre nego što mu je molba uslišena, a može i posle. Pomoć natprirodnih sila može biti sumerena protiv drugih natprirodnih sila, koje su, u odnosu na čoveka, neprijateljske. Oba ta oblika međusobno se razlikuju po predmetu ugovora, koji se u jednom slučaju odnosi na zemaljska pitanja, a u drugom – na zagrobni život. Treći oblik karakteriše čovekov stav "bez interesa", jer se ovaj zadovoljava opštenjem s natprirodnim partnerom, njegovom kontemplacijom ili upućivanjem svojih osećanja. Ova tri oblika odgovaraju različitim etapama shvatanja religije; treći od njih, iako zahteva uzdizanje iznad egoističkih potreba i svojstven je višoj intelekutalnoj pripremljenosti, u svom početnom vidu prati prve dve forme, a ponekad biva i značajniji.

[40] Vidi napomenu 33. Prema drugom stanovištu religija i magija kao dve suprotne psihičke reakcije, jedna usmerena na spoljašnju, a druga na unutrašnju moć, razvijale su se naporedo, a ponekad izmešane: Widengren, op. cit., s. 8; Bergson, op. cit., s. 184.

[41] Ovom pitanju posvećen je rad J. Wacha, *Socjologia religii*, Warszava 1961. Religiju kao funkciju, a ne kao proizvod društva tretira G. Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn 1947.

U prvoj funkciji natprirodni činilac pruža zaštitu svim čovekovim *zemaljskim* stvarima. To je najstarija[42] i najznačajnija funkcija koja se odnosi na samo čovekovo postojanje. Ona je i u religiji opšta, iako u početku isključiva (ako zanemarimo prateće rudimente treće funkcije). Njen značaj raste vraćanjem na što niži nivo kreativnih moći, kada je čovek u svojoj nemoći vršio najjači pritisak na otpornu prirodu, koristeći u borbi s njom natprirodne sile. Sticanje sredstva za život, zaštita vlastitog zdravlja i života, osiguranje potomstva, lični i grupni uspeh i slični zemaljski ciljevi bili su isključiv predmet interesovanja religije primitivnih naroda. Te ciljeve religije beleži etnografija, a potvrđuju današnje opservacije. Tako religiozni obredi Bantua teže osiguravanju reprodukcije društva i održavanju nivoa poljoprivredne proizvodnje. Tu vrstu milosrđa zahtevaju i od Boga, koga su pozajmili od hrišćanskih misionara, mada ih učenje o večnom spasenju ne dotiče[43]. Međutim, religija i kod civilizovanih naroda čuva zemaljske ciljeve,čovek se i dalje moli da bude zaštićen od "vazduha, gladi, vatre i rata", i premda treća funkcija postaje dominantnija, vrhuni utilitaran zemaljski cilj, u šta nas može uveriti čitanje Davidovih psalama, koji opevaju odnos između Boga i čoveka, koji su veoma popularni i u hrišćanskom svetu. Psalmopevci poštuju Boga, slave ga, posebno zbog toga što čini za čoveka, hvale dostojanstvenika, kome "je omilio zakon Gospodnji i o zakonu njegovu misli dan i noć" (Psalam 1), vraćajući se neprestano zemaljskim potrebama, stavljajući se pod zaštitu Gospodnju ili izražavajući zahvalnost za tu zaštitu. U većini slučajeva te potrebe su osnovna tema tih dela, kako to izvrsno ilustruje psalam 91:

Koji živi u zaklonu višnjega, u sjenu
svemogućega počiva.
Govori Gospodu: ti si utočište moje i branič moj,
Bog moj, u kojega se uzdam.
On će te izbaviti iz zamke ptičareve,
i od ljutoga pomora;
Perjem svojim osjeniće te, i pod krilima njegovijem
zaklonićeš se; istina je njegova štit i ograda.[44]

[42] M.Weber, Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung), /u/: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft 3*, Tübingen 1925, s. 227. Njegova definicija poklapa se sa Bergsonovom, napomena 40.

[43] W.G.L. Randles, Échanges de marchandises et échange de dieux. Un chassé–croisé culturel entre Européens et Bantu, Annales, Économies Sociétés Civilisations 30(1975), s. 635–653 i 642.

[44] J.Kochanowski, *Dzieła polskie*, Warszawa 1972, s. 460; E. Dąbrowski, Religia Izraela, /u/: *Religia świata*, Warszawa 1957, s. 521.

Sličnu zaštitu božanstvo ima nad svojim vernim narodom, kako je to opevano u psalmu 149:

Jer je mio gospodu narod njegov,
ukrašava smjerne spasavajući ih.
Nek se vesele sveci u slavi,
i nek se raduju na posteljama svojim.
Slava je Božija u ustima njihovijem,
i mač s obje strane oštar u ruci njihovoj,
Da se osvete narodima, i pokaraju plemena[45].

U citiranim psalmima jasno su dati uslovi ugovora između pojedinca, odnosno društvene grupe, i sakralnog. Sakralno pruža čoveku stvarnu zaštitu, obasipa vernike "svim dobrima", ali pod uslovom da mu se pokore, da mu se predaju u zaštitu, da imaju poverenja u njega, da ga slave. Uopšte, treća funkcija, koja se u psalmima tobož jasno ocrtava, u stvarnosti je prividna, jer je lišena karakteristične crte – nekoristoljublja. Kontemplacija sakralnog i osećanja koja mu se upućuju donose bogate nagrade. U poređenju sa prvobitnijim odnosima, ljudske obaveze se tu razlikuju time što se ne svode na materijalnu otplatu u vidu žrtava ili priloga kultu. Tome se priključuje i uslov novijeg datuma: čuvanje etičkih načela za koja se zalaže religija. Još u primitivnim društvima natprirodne sile su zainteresovane da grupa očuva unutrašnji red[46]. Geneza te koncepcije je razumljiva: unutrašnji ferment u grupi daje slabe rezultate, koji se pripisuju natprirodnom činiocu, očigledno provociranom narušavanjem tradicionalnih običaja. Pa ipak, naptrirodni činilac se tu javlja kao garancija domaćih običaja, koje šira sredina može sa etičkog stanovišta najrazličitije ocenjivati ili biti ravnodušna prema njima, a da se to ne poklapa sa određenim etičkim sistemom. Sama grupa garantuje običajno pravo, a religija sankcioniše to pravo, međutim društvu je stran pojam greha kao narušavanje religioznih propisa i to još iz vremena antičkih kultura[47]. Sami bogovi su "grešni" i podložni su istim strastima kao i ljudi. Psalmi – naprotiv – sublimiraju božanstvo kao savršeno biće, koje zahteva od vernika da se pridržavaju moralnih načela u životu, što je uslov za pružanje zaštite. Taj uslov opisan je u psalmu 15:

Ko hodi bez mane, tvori pravdu,
i govori istinu iz srca svojega;

[45] Kochanowski, op. cit., s. 538. Upor. npr. psalm 125/124, Dąbrowski, op. cit., s. 522.
[46] Lévy–Bruhl, *Le surnaturel*, s. XXIII.
[47] Widengren, op. cit., s. 278; R. Bloch, "La religion romaine", HDRel. 1, 879–891; T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, Warszawa–Kraków 1921, s. 77.

Ko ne opada jezikom svojim, ne čini drugome zla,
i ne ruži bližnjega svojega;
Ko ne gleda onoga koga je Bog odbacio,
nego poštuje one koji se boje Gospoda;
ko se kune bližnjemu pa ne poriče;
Ko ne daje srebra svojega na dobit,
i ne prima mita na prvoga.
Ko ovako radi, neće posrnuti do vijeka[48].

Etički uslov pružanja pomoći je element "postignut" religijom, ali se ni društveni poredak koji garantuju natprirodne sile ne može odnositi na prvu etapu religije. Zahvaljujući tim elementima mešanje natprirodnog činioca u zemaljska pitanja dobija karakter permanentne intervencije. U razvoju religije podjednako je značajna njena druga funkcija – eshatološka – koja je nastala iz predstava o zagrobnom životu, koje su prvobitna forma eshatološke koncepcije u religiji. Uverenje da se ljudski život ne završava fizičkom smrću spada, kao što smo rekli, u najstarije slojeve religije. Međutim, stvarnosti ne odgovara identifikacija zagrobnog života sa besmrtnošću. Poslednji pojam utro je sebi put tek u civilizaciji, kao filozofska misao, koju su najpre prihvatili društveni vrhovi, a kasnije je doprla i do širih masa – o tome svedoči primer Egipta, gde je u početku čak i faraonova duša morala da se izbori za besmrtnost (u borbi s bikom koji čuva polje žrtava, da bi zauzeo mesto među bogovima na nebu); po uzoru na faraona i druge kategorije stanovništva pokušavale su da se izbore za besmrtnost, ne isključujući ni seljake[49]. U više eshatološke forme uključila su se – osim verovanja u zagrobni život – dva dalja elementa: greh, koji je narušavanje etičkih zabrana religije i kazna ili nagrada u budućem životu, kao nadoknada za čovekova dela u zemaljskom životu. Pojam greha stran je primitivnim narodima, čak je slabo razvijen u antičkoj kulturi, a ako je poznat u jevrejskoj religiji, onda, kao što smo videli, još u *Psalmima* onemogućuje zemaljsku, a ne zagrobnu sreću. Međutim još u antici formira se mišljenje, posebno u orfičkom religioznom pokretu, da čoveka čeka ili kazna ili nagrada u budućem životu, u zavisnosti od njegovog ponašanja na zemlji. Orfizam je doprineo upravo popularizaciji tog mišljenja u Grčkoj. M. P. Nilson je ukazivao na to da je Aristofan u svojim *Žabama* opisao užase pod-

[48] Kochanowski, op. cit., s. 358; upor. npr. vavilonske ritualne tekstove, E.O.James, *Starożytni bogowie*, s. 264.
[49] Ph. Derchain, *La religion égyptienne*, HDRel. l, s. 126–131; Eliade, *Traktat o religii*, s. 142; E.O. James, *Starożytni bogowie*, s. 163–173, 349.

zemnog sveta, što po mišljenju ovog proučavaoca svedoči o tome da su ti opisi imali odjeka na pozornici[50]. Možemo se složiti s ovim zaključkom, ali u smislu da nam je to mišljenje poznato, a ne da je to verovanje i rašireno. Tek su religije spasenja, posebno hrišćanstvo u oblasti Mediterana, u kristalnom vidu formulisale eshatološku koncepciju, po kojoj grešnicima preti u budućem životu strašna kazna, a pobožne ljude čeka nagrada. Ona je isticala drugu funkciju religije: postizanje večne slave za vernike. I hrišćanstvo je stavilo težište na drugu funkciju religije, mada je ostavilo i prvu, jer drukčije jednostavno nije moglo da učini. Te dve funkcije sažeto izražava strofa iz *Bogorodice*:

Čuj molitvu koju nosimo,
Da je primi njega molimo:
U svetu neka srećno boravi,
Posle života u raju da se provodi[51].

Pravednik je onaj koji je "uspešan, srećan", koji raspolaže zemaljskim dobrima. Pominjanje "boravka u raju" ne sugeriše manji značaj tog elementa, već prirodan redosled oba elementa; analogna češka pesma, nasuprot prirodnom poretku, ali u skladu s njegovim relativnim značajem za hrišćansku doktrinu, najpre pominje eshatološki cilj, a na drugom mestu zemaljski[52]. Oba dela, međutim, zanemarila su treću funkciju religije, kao nebitnu za religioznu praksu epohe, iako je sigurno igrala ulogu u kultnim obredima.

[50] Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I*, München 1941, s. 769.
[51] Bogurodzica, obradio J. Worończak, Wrocław etc. 1962, s. 11; W. Taszycki, *Najdawniejsze zabytki języka polskiego*, wyd. 5, Wrocław 1975, s. 38; A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 34, 647; Isti, "Przyczynki do dziejów języka polskiego", ser. 4, RAFiL. 54/1916, s. 270; J. Łoś, *Początki piśmiennictwa polskiego*, Lwów etc. 1922, s. 380; Lošovu interpretaciju je osporila E. Ostrowska, Wstęp i komentarz językowy, /u/: *Bogurodzica*, s. 38, mada se izostavljanje zemaljskih stvari u pesmi ne čini verovatnim; S. Urbańczyk, "Das altpolnische Lied Bogurodzica im Vergleich mit der altkirchenslavischen und altschechischen Lyrik", DHCSlav. 2/1970, s. 176–182.
[52] R. Jakobson, *Nejstarší české písně duchovní*, Praha 1929, s. 13; F.W. Mareš, "Analiza tekstologiczna pieśni Hospodine pomiluj ny", Sprawozdania z pos. Kom. Nauk. Oddz. Krak. PAN 11/2 (1967, izd. 1968), s. 694–696.

2. Indoevropsko nasleđe u religiji Slovena

Indoevropski narodi su, bez sumnje, nasledili od svoje tzv. zajednice – s određenim jezičkim supstratom, koji se u različitim granama različito formirao – i izvesne kulturne elemente, između ostalog i u oblasti religije. Međutim, nasleđe u oblasti religije pokazivalo je znatna odstupanja kod pojedinih etničkih grupa. U cilju prepoznavanja indoevropskog nasleđa, rasutog na ogromnom prostoru indoevropske zajednice, najpre je potrebno utvrditi oblike religije u epohi zajednice, čime su se uglavnom bavila uporedno-jezička istraživanja, koja su dala hipotetičke rezultate, s obzirom na nesigurne zaključke izvučene iz jezičkih podataka, kao i na mogućnost razlikovanja verovanja u vreme indoevropske zajednice[53]. S praktičnog stanovišta čini se da bi rekonstrukcija "potpune" slike indoevropskog nasleđa religije Slovena zahtevala izvođenje – u cilju utvrđivanja zajedničkih elemenata – obimnih uporednih istraživanja, koja bi dala samo fragmentarne odgovore iz oblasti prebogate polidoksije, promenljivih oblika, bez pisanih izvora. Tog zadatka u odnosu na polidoksiju nećemo se laćati, osim u nekim slučajevima koji će se pojaviti prilikom konkretnih, pojedinačnih zaključivanja. Sebi postavljamo uži zadatak: praćenje izvesnog kontinuiteta verovanja, koji je postojao od vremena indoevropske zajednice do trenutka ispoljavanja verovanja pojedinih indoevropskih grupa u istorijskim izvorima "više sfere" verovanja, koja predstavlja sintetičku tendenciju u religioznim predstavama. U polidoksiji je u potpunosti izražen analitički karakter prvobitnih verovanja, sva raznorodnost hijerofanije, koji su se, po rečima M. Elijadea, javljali u svakom predmetu prirode. Tek na višem nivou društvenog razvoja, načelno u uslovima postojanja države, ocrtava se tendencija stvaranja božanstava sa širim kompetencijama, što se u početnom obliku ispoljava još u demonologi-

[53] O. Schrader, H. Krahe, *Die Indogermanen*, Leipzig 1935, s. 115–118.

ji, koja u to vreme spada u polidoksiju. Ovde, ipak, obratimo pažnju na prave etape sinteze, počev od prototeizma, koji je još bio tesno povezan s polidoksijom, preko politeizma do monoteizma, kao najviše forme sinteze u religijskom mišljenju. Postavlja se pitanje koje su od tih formi "religijske sinteze" postojale u indoevropskoj epohi i u kom obimu su ih pojedini indoevropski narodi preuzeli. Ovo pitanje zahteva da se razmotri u opštem indoevropskom kontekstu, hronološki što ranije; međutim, ovde isključujemo nadovezivanja na Slovene, dobijene zaključke iskoristićemo za dalja razmatranja religije Slovena.

Uporedna lingvistika otkrila je u indoevropskom jeziku elemente, koje su ranije proučavaoci tumačili u smislu koji je prethodio teoriji pramonoteizma V. Šmita. U tom pravcu izrazio je Maks Miler, uvodeći u interpretaciju vanaučnu komponentu, jer je "prvobitnu intuiciju Boga" smatrao opštom pojavom čovečanstva, koja se otkrila čoveku. Pravilno je ukazivao na to da dati pojam na indoevropskom tlu nije bio ni monoteizam ni politeizam, već je mogao da bude jedno ili drugo[54]. Trag tog verovanja kod Indoevropljana je naziv neba *Dyaus* (na sanskritu), čiji je grčki ekvivalent, Zevs, označavao i boga i nebo[55]. Realni sadržaj tog pogleda prihvatio je E. B. Tejlor: "Nebo je najviše božanstvo afričkih crnaca, ono šalje kišu, nalaže travi da raste, probudivši se ujutru zahvaljuju mu za otvaranje vrata i propuštanje sunca. Oni su na istom nivou mišljenja kao i naši arijski preci, čije je veliko božanstvo *Dyu* opevano u himnama *Rigvede* i istovremeno bilo stalno lično Nebo, koje šalje kišu i grmi, kao i bog neba koji im daje život. To božanstvo čak zadržava svoje ime u grčkom Zevsu i latinskom Jupiteru, ocu nebesa; obe religije sačuvale su njegovo dvostruko značenje, koje spada u varvarsku teologiju, koja je život masa videla pod nebeskim svodom, gde prebiva božanstvo koje je stvoreno po uzoru na ljudsku dušu"[56]. Sa istog stanovišta podatke indoevropeistike interpretirao je u razmatranoj oblasti L. fon Šreder, izdvajajući u indoevropskoj religiji tri komponente: kult prirode, kult duhova i verovanje u više, dobro biće[57]. Nijedan od pomenutih autora nije govorio o postojanju indoevropskog politeizma u smislu pojedinačnih bogova, koje lingvista nije u stanju da dokaže za indoevropsku epohu. Na osnovu lingivistike najtemeljnije zaključke je izveo O. Šrader, for-

[54] M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, izd. 3, Paris 1879, s. 477.
[55] Müller, op. cit., s. 484.
[56] E.B. Tylor, *Anthropology*. An Introduction to the Study of Man and Civilization, New York 1881, s. 358. Citiram prema prevodu A. Bomkovske (1923), s. 364. Upor. i *Cywilizacja pierwotna 1*, s. 413.
[57] L.v Schröder, *Arische Religion 1*, Leipzig 1916 (preštampano 1923), s. 81–105.

mulišući opštu tezu da su likovi bogova, poznati iz slikovitih i preciznih književnih opisa, iz himni *Rigvede* i Homerovih epova, rezultat stvaralaštva pojedinih indoevropskih naroda i da se ne mogu odnositi na indoevropsku epohu, gde su, u najboljem slučaju, postojali začeci datih verovanja. Autor razlikuje dva kultna kruga: severni, koji između ostalog obuhvata Germane, Kelte, Balte, Slovene, i južni, koji obuhvata Rimljane, Grke, Indide i Irance, prvi je u mnogo čemu sačuvao staro indoevropsko nasleđe, dok je drugi imao dužu evoluciju, sa jakim stranim istočnjačkim uticajima[58]. Autor smatra da je karakteristično da u pojedinim indoevropskim jezicima nisu sačuvani zajednički nazivi za bogove, koji mogu, u skladu sa uporednom metodom prihvaćenom u lingivstici, da svedoče o poreklu bogova iz indoevropske epohe. Jedini i karakterističan izuzetak predstavlja naziv za nebo, koji na indoevropskom glasi *diĕus*. U sanskritu se sačuvao kao *Dyâus* ili u sintagmi *Dyaus pitar*, "otac nebo", na grčkom kao Ζεύζ ili Ζεὺζ πατὴζ, a u latinskom kao *Diespiter* ili *Jupiter* i na kraju u bitinskom kao Ζεὺζ πάπαζ, παππωζ.

Pragermanski ekvivalent glasio je *Tîvaz* (st. g. nem. *Ziu*, st. nord. *Tyr*), što deo proučavalaca povezuje sa srodnim indoevropskim *deivos* (lat. *deus*, lit. *diĕvas*), a ne sa indoevropskim *dieus*, mada je i u tom slučaju u osnovi pojam neba (svetlog), jer finsko *taivas* (est. *taevas*, liv. *tövas*) ukazuje na pozajmicu iz baltičkog (lit. *diēvas*), koja je upravo označavala nebo[59]. Prema tome, božanstvo-nebo, to jest bogovi neba, kod pojedinih indoevropskih jezičkih grupa uzimaju naziv iz zajedničkog indoevropskog izvora (*dieus* – *deivos*), što jasno svedoči da je kult neba postojao još u indoevropskoj epohi, ali i o tome da nije imao karakter posebnog boga. Do sličnih zaključaka sa Šrederom došao je francuski indoevropeista A. Meje, utvrđujući da se u različitim indoevropskim jezicima javljaju dve srodne grupe izraza. Jednoj grupi pripisuje indoevropsko značenje izraza *deivos*: "božanstvo"; prvobitni indoevropski izraz druge grupe glasio je *dyēus*: "nebo, dan". Po autorovom mišljenju, oba izraza su se odnosila na sjajnog, nebeskog boga[60].

[58] O. Schröder–Krahe, op. cit., s. 115; O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte. Linguistisch–historische Beiträge zur Urforschung des indogermanischen Altertums*, izd 3 (izd. 1: 1883) 2/2, Jena 1907, s. 415–458; Isti, *Die Indogermanen*, Leipzig 1919, s. 102–117; Schrader–Krahe, op. cit., s. 115–128; Schrader–Nehring, *Religion* /u/: *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde 2*, Berlin und Leipzig 1929, s. 234–250. Upor. Hirt, op. cit., 2, s. 485–522; S. Feist, *Kultur, Ausbreitung und Herkunf der Indogermanen*, Berlin 1913, s. 319–356.
[59] Schrader–Nehring, *Religion*, s. 235; H. Hirt, *Die Indogermanen, ihre Urheimat und ihre Kultur 2*, Strassburg 1907, s. 486; I.S.Feist, op. cit., s. 338; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion 1*, München 1941, s. 366; H. Birkhan, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*, Österreich. Akademie der Wiss. Philos.–histor. K1. SB, 272 (Wien 1970), s. 251.
[60] A. Meillet, La religion indoeuropéenne, /u/: A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris 1921, s. 323–324.

Mi bismo pre rekli da su se oba odnosila na nebo kao predmet kulta. U prilog ovome idu i pisani izvori, na koje ćemo se još vratiti. Oko kulta neba u indoevropskoj epohi razvio se i kult drugih predmeta prirode, povezanih na ovaj ili onaj način s nebom, kao što su zemlja, vazduh, vetar, vatra. Impuls za to dala je kosmogonijska legenda, ili mit, koji je u osnovi spoznajni i "svetovni", mada operiše i natprirodnim silama, svojstvenim primitivnom mišljenju, koji je time pružao materijal za kultove, a ovi su opet predmet natprirodnih sila.

Umu prvobitnog čoveka nije dostupna misao o stvaranju sveta **ex nihilo**. Bezbrojni kosmogonijski mitovi, poznati narodima različitih stepena kulture, pružaju tvorcu odreden, gotov supstrat, poput prvobitne vode skrivene u tajanstvenom ambisu - iz njega je izvučena zemlja[61], što predstavlja prvi čin stvaranja, u svim kosmogonijama Egipta voda je bila poslednji izvor egzistencije[62], kao što u Mesopotamiji, u kosmogoniji Sumera, boginja Amun personifikuje prvobitni okean i majka je boga Ana i boginje Ki, koji su začetak neba i zemlje, a iz njihove veze nastao je bog atmosfere, Enlil[63]. Tom mitu blizak je indoevropski motiv koji ističe "sveti brak" - *ἱερὸζ γάμοζ* - neba ili muškog elementa i zemlje kao ženskog elementa. M. Elijade ističe da je "božanski par nebo-zemlja, koji pominje Heziod, osnovni motiv mitologije kosmosa"[64] i njegovo izlaženje iz indoevropske zajednice ne izaziva čuđenje, s obzirom na prastare indoevropske kontakte s terenima "rodnog polumeseca". Bitno je da su se kod različitih indoevropskih naroda sačuvali mitovi koji se odnose na hijerogamiju. Tako *Rigveda* pored oca-neba pominje i majku-zemlju, *Prothivi* (st. engl. *Folde*) ***-mata***. Prema Herodotu, i Skiti su smatrali zemlju Zevsovom suprugom, dakle suprugom neba. Heziod navodi da se u grčkoj mitologiji sačuvalo svedočanstvo o braku Zevsa i Demetre, boginje zemljoradnje[65]. Jedino, bio je to četvrti ili u najmanju ruku ne poslednji gromovnikov brak, što navodi na književnu invenciju. Pa ipak, u grčkoj mitologiji nagomilali su se različiti heterogeni elementi, tako da nije isključeno da je pomenuti element indoevropskog porekla. Mada ne bi trebalo pripisivati Hezoidu indoe-

[61] E.O. James, *Creation and Cosmology*. A Historical and Comparative Inquiry, Leiden 1969, s. 5; K. Lyczkowska, "Babilońska kosmogonia", Euhemer 18/1(1974), s. 53–60; E. Pomorska, "Kosmogonia egipska", ibidem 18/3, s. 25–33; M. Popko, "Kosmogonia w religii hetyckiej", ibidem, s. 35–40; W. Tyloch, "Kosmogonia Starego Testamentu", ibidem, s. 41–65; S. Piłaszewicz, "Kosmologia ludów Afryky", ibidem 18/4, s. 41–65.

[62] James, *Creation and Cosmology*, s. 18.

[63] James, *Creation and Cosmology*, s. 21; upor. R. Jestin, La religion sumérienne, HDRel. I, s. 166.

[64] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 239; E.O.James *Le culte de la déesse–mère dans l'histoire des religions*, Paris 1960, s. 11 i 275; W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern*, Tübingen 1942.

[65] Schrader–Krahe, op. cit., s. 120.

vropski karakter, tj. da je Geja, zemlja, rodila zvedano nebo, jer ona predstavlja ženski element, što je strano potrijarhalnom društvu Indoevropljana. Arhajskog karaktera je tračka verzija o braku Zevsa i zemlje (*Σεμέλη*), obogaćena i podatkom da iz tog braka potiče Dionizije, s obzirom da na to ukazuje njegovo ime - "Zevsov sin". Uopšte, prilično je jasno da je još u indoevropskoj epohi postojao kosmogonijski mit, čiji su se tragovi sačuvali kod raznih naroda indoevropskog porekla[66]. Na taj mit odnosi se i germanska verzija o rodonačelniku Germana - Tuistonu, koga je rodila zemlja. Istina, Tacit ne pominje oca tog božanstva, ali na osnovu podataka istog autora proizlazi da je on znao za germansko božanstvo neba[67], koje je, bez sumnje, identično sa Tivazom. Nije naodmet pomenuti da na čoveka kao sina zemlje ukazuju etimologije: lat. *homo-humus* i lit. *žmogus* (čovek) - *žẽmė* (zemlja)[68], što takođe sugeriše očinstvo zemlje. Na kosmogonijski mit, kako tvrdi Šreder, nadovezuju se i kult tela, nebeske pojave, nebo kod Indoevropljana, koji su na izvestan način povezani sa suncem, mesecom, vodom, vetrovima, vatrom, munjom, ali ćemo se na pitanje tih kultova još vratiti. Kult svih tih predmeta, ne isključujući nebo, ulazi u okvire polidoksije, mada treba imati na umu da u njemu postoji jasna hijerarhija, jer je samo naziv za nebo ili određene njegove crte (*deus*, *Tivaz*) prešao u religiju pojedinih indoevropskih naroda kao ime boga - u okviru politeizma koji se formirao - i to vrhovnog boga, dok nazivi svih ostalih predmeta kulta, ne isključujući ni zemlju, nisu vršili odgovarajuću terminološku funkciju. Drugim rečima, samo kult neba pokazuje kontinuitet u procesu transformacije prirodnog kulta (neba) u kult individualnog boga (npr. Zevs, Jupiter), dok kult ostalih prirodnih pojava, ukoliko se nastavlja kod pojedinih indoevropskih naroda, nije prešao u kult odgovarajućih individualnih bogova, koji su kasnija pojava. Npr. ne može se reći da je Helije-Apolon nastao iz indoevropskog kulta sunca. Donosimo zaključak o centralnom značaju kulta neba u indoevropskoj epohi i podređivanju ostalih kultova ovom kultu. Takav karakter neba vodi tome da ga prihvatimo kao početnu formu proteizma, sadržanu još u polidoksiji, s obzirom da je karakteristična pojava za indoevropsku religiju i religija indoevropskih naroda koje nisu formirale politeizme, kao Sloveni[69].

[66] Feist, op. cit., s. 341.

[67] H.Łowmiański, *Rodzime i obce elementy w religii Germanów według danych Tacyta, Cultus et Cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury* (Księga pamiątkowa A. Gieysztora), Warszawa, 1976.

[68] Meillet, op. cit., s. 318; K. Buga, *Riktiniai raštai 20*, Vilnus 1959, s. 376.

[69] Schrader–Nehring, *Religion*, s. 240.

Paralelno sa razmotrenom razvila se i druga koncepcija: o postojanju politeizma u indoevropsko doba. U njene pristalice spada M. Miler, A. Kun, prema čijem mišljenju *Rigveda* i ostali najstariji književni spomenici, koji sadrže mitološka poklapanja (*Avesta*, Homer, *Ede*), odslikavaju arhaičnu indoevropsku mitologiju (Miler) ili bar neke njene elemente (Kun)[70]. Stavljanje podataka o božanstvima i kultu, uzimanih iz znatno kasnijih izvora, u indoevropsku epohu, bez odgovarajuće kontrole, osporio je O. Grupe[71]. Koncepcija indoevropskog politeizma danas oživljuje u novom, modernizovanom i utvrđenijem vidu, zahvaljujući obimnim i delikatnim istraživanjima Ž. Dimezila religije pojedinih indoevropskih naroda, koji su, po autorovom uverenju, nasledili panteone indoevropske zajednice[72]. Po Dimezilovom mišljenju – a njegove teze nalaze brojne pristalice – indoevropski politeizam sačuvao se u čitljivom vidu u religiji četiri naroda: Indijaca, Iranaca, Germana (to jest Skandinavaca) i Rimljana[73], jer su se ovi odlikovali konzervativnošću u oblasti religije i imali najiskristalisanije sisteme verovanja. Međutim, ovaj autor je izostavljao keltsku religiju, s obzirom na njeno nejasno poreklo, grčku jer je više sredozemna nego indoevropska, a takođe i slovensku i baltičku – zbog siromaštva izvora[74]. U četiri uzeta u obzir sistema autor uočava strukturalne crte, posebno triju božanstava različitih funkcija, naime: 1) suverena božanstva[75], 2) božanstva koja predstavljaju silu i rat, 3) božanstva koja predstavljaju materijalne stvari (plodnost i bogatstvo, sigurnost, zdravlje, dobrobit i sl.). Mada je podela funkcija među božanstvima veoma složena i nedosledna[76], npr. prva grupa deli se na tri podgrupe: glavna božanstva, božanstva-zaštitnici društva i božanstva koja bdiju nad podelom dobara. Podela panteona, koju je autor prikazao, je složena i nejedinstvena (tj. ne temelji se na doslednom pridržavanju načela); samo se približno može reći da ona odslikava profesinalnu diferenci-

70 Kuhn, *Ueber entwicklungsstufen der mytenbildung*, Berlin 1874, s. 123–137.
71 O. Gruppe, *Die griechischen Culture und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, Leipzig 1887. Pregled diskusije dao je Schrader, *Sprachvergleichung*, s. 415 i dr. Protiv lišavanja indoevropske zajednice panteona protestvovao je H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlin 1894, s. 34, glavni argument bio mu je termin *deivos* ili "bogovi" mada nije sigurno da je poznavao i nešto drugo osim demona (i kod Slovena demoni su nazvani bogovima).
72 Autor je osporavao stavove lingvista. G. Dumézil, *Les Dieux des Germains, Essai sur la formation de la religion Scandinave*, Paris 1959, s. 57, smatra da Dyauh=Zeus=Juppiter=Tiuz.
73 G. Dumézil, *Les Dieux des Indoeuropéens*, Paris 1952; C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythologie, An Anthropological Assessment of the Theories of George Dumézil*, Berkeley and Los Angelos, 1966.
74 Dumézil, op. cit., s. 36.
75 Dumézil, op. cit., s. 40–78; o opštoj podeli funkcija, ibidem, s. 5–39. Trima funkcijama autor je posvetio i svoj noviji rad: G. Dumézil, *Mythe et Épopée* (t. 1). L'ideologie des trois fonction dans les épopées des peuples indo–européens, Paris 1968.
76 Dumézil, *Mythe et Épopée* I, s. 630.

jaciju društva u domenu svetovne vlasti (kraljevi i administracija), duhovnih vlasti (sveštenici), oružanih snaga (ratnici) i materijalnog osiguranja. Na ovaj način ona je u skladu s praktičnom namenom religije koja štiti sve oblasti ljudskog života odgovara celokupnoj čovekovoj delatnosti. Više pobuđuje na razmišljanje koncepcija da trodelna forma, sa svojim funkcijama koje odgovaraju bogovima, svojstvena samo indoevropskom panteonu, nije jasnije izražena u drugim jezičkim grupama[77]. Suprotstavljanje Indoevropljana drugim narodima zvuči zagonetno, međutim, autor se ne trudi čak ni da objasni to strukturalno nepoklapanje, ograničava se samo na negativan odnos prema neindoevropskom, jer, funkcije božanstava ne moraju se razlikovati samo "profesionalno", kako to ističu autor i Indoevropljani, već na osnovu i drugih načela, kao što je, recimo, regionalno – kad su pojedina plemena ili provincije iste organizovane političke skupine imala ista božanstva-zaštitnike, veoma široke kompetencije (kao što je bilo u Egiptu ili kod Polapskih Slovena) ili predmetno – kad su pojedina božanstva predstavljala različite predmete, pojave, procese (nebo, sunce, mesec, zemlja, more, vatra, životinjski i biljni svet, plodnost i sl.) i preko tih predmeta bila korisna ili štetna po čoveka. Pomenuta načela su se ukrštala u različitim panteonima, npr. predmetno načelo preplitalo se sa "profesionalnim" u indoevropskim panteonima, što je veoma komplikovalo Dimezilovo trojstvo. Preplitanje pojedinih načela u različitim kombinacijama stvorilo je različite modele panteona. Iz autorovih sudova kao da je proizlazilo da kod Indoevropljana ima prevagu "profesionalno" načelo, pitanje je samo kada se trojstvo utvrdilo? Autor traži odgovor primenjujući retrogresivnu metodu, tj. uzimajući za polazište strukturalno poklapanje panteona četiri proučene indoevropske grupe, naseljene u trima međusobno udaljenim regionima Evrope (Rim i Skandinavija) i Azije (Iran, Indija), koje međusobno nisu kontaktirale. Primenjuje ih smatrajući da su nasledile model panteona od indoevropske zajednice. Toj metodi se ne može ništa zameriti pod uslovom da su se sva četiri panteona razvijala nezavisno jedan od drugoga, izolovano, i uz pretpostavku da se osnovne crte modela nisu mogle razvijati spontano u sličnom pravcu. Teza o prvobitnoj genezi indoevropskog modela panteona u vreme indoevropske zajednice ne može se neposredno utvrditi i kontrolisati, zbog nedostatka odgovarajućih izvora. Protiv nje govori već pomenuta činjenica: u panteonima pojedinih indoevropskih grupa istraživanjima nisu potvrđeni

77 Dumézil, *Mythe et Épopée I*, s. 632. Vidi i polemiku G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo–Européens et la Bible*, Kratylos 4/1959, s. 97–118 sa J. Brough (London) koji je istupio sa tezom o trodelnoj funkciji u Bibliji. Dimezil je to osporio.

zajednički nazivi individualnih božanstava, svojstvenih politeizmu. Izuzetak čini naziv za nebo ili nebeskog boga koji je zajednički indijskom, grčkom, latinskom, germanskom i koji je nesumnjivo indoevropski. Taj karakteristični izuzetak potvrđuje pravilo koje isključuje prvobitni indoevropski politeizam. Obarajući taj argument, Dimezil stvara pomoćnu hipotezu sugerišući da su prvobitna indoevropska božanstva bila poznata pod više imena i da je svaka jezička grupa odvajajući se od zajednice sačuvala jedan od tih naziva isključivo za svoje potrebe[78]. Tako pravilna deoba naziva na pojedine grupe bila bi verovatna u slučaju da postoji nekakav organ koji bdi nad razdvajanjem pojedinih grupa, pa čak i njihovog leksikona. Dezintegracija indoevropske zajednice u stvarnosti se odvijala spontano i u različita vremena, a oni koji su se našli u seobama imali su druge, ozbiljnije brige od utvrđivanja sakralne terminologije. Prvobitni indoevropski politeizam ne samo što ne nalazi potvrdu u izvorima i ne samo što je u suprotnosti sa njima, već se ne slaže ni sa rodovsko-plemenskim uređenjem, koje je obično pratila polidoksija. Retrogresivna metoda utvrđivanja indoevropskog politeizma, u osnovi ispravna, očigledno je zahtevala kontrolisanje svojih premisa, s posebnim uzimanjem u obzir politeističkih uticaja "plodnog polumeseca"[79]. Štaviše, javlja se pitanje da se "profesionalne" funkcije natprirodnog sveta kao zaštitnika u njihovoj trojakoj strukturi nisu u indoevropskoj zajednici ocrtavale u okviru ondašnje polidoksije?

Još jedan značajan argument slaže se sa tezom o prvobitnom indoevropskom politeizmu: različite indoevropske grupe, ne isključujući ni Germane, priznavale su polidoksiju i u istorijsko vreme, što potvrđuju brojni izvori, počev od Herodota, koji ne samo što nas prenosi unazad nekih 500 godina pre nove ere, već ponekad ističe arhajske elemente religije. Među indoevropskim narodima, čiju je religiju opisao, našle su se i neke iranske grane. Recimo, za Persijance, koji naseljavaju predele jugoistično od "plodnog polumeseca" veliki grčki istoričar veli da ne podižu statue bogova, ni hramove, ni oltare, niti priznaju antropomorfna božanstva, već na planinskim vrhovima prinose žrtve "Zevsu", praveći tako ceo nebeski krug (*τὸν μύμλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία μαλέοντεζ*). Osim toga, praktikuju kult sunca, meseca zemlje, vatre, vode i vetrova. Najpre su prinosili žrtve upravo tim "bogovima", a od Asiraca i Arapa primili su kult Uranije[80]. Ovaj podatak je izuzetno značajan za upoznavanje prvobitnog indoevropskog kulta, koji kod Persijanaca jedva da je bio iznad nivoa polidoksije (koji se kod njih izražavao u odavanju poštovanja predmetima prirode), zahvaljujući politeizmu s "nebeskim krugom" u njegovom prvobitnom, tj. materijalnom, a ne antorpomorfnom vidu, koji proizlazi iz nje. Elementi politeizma javljaju se tek u daljoj etapi pod uticajem razvijenijih suseda. Nasuprot Persijancima, čiju je religiju Herodot sažeto, ali višestrano osvetlio, iz religije Masageta, iranskog naroda, koji je naseljavao prostore istočno od Aralskog mora, ovaj istoričar je pomenuo samo jedan predmet kulta – sunce, kome su na žrtvu prinosili konja[81]. To je nesumnjivo nekompletan opis, koji ne može isključiti nebo, čiji je element sunce, koje ga čak sugeriše. Možda je to bio kult **svetlog** neba, obasjanog suncem, iako se ne isključuje mogućnost da je nebo, kao predmet religioznog poštovanja, u tom slučaju degradirano na ulogu "pasivnog božanstva" (kako se to često događalo) i da je ustupilo mesto aktivnom nebeskom telu, kakvo je sunce. Dalji podaci ovog autora odnose se na religiju tzv. Pelazga, naroda koji se danas smatra takođe indoevropskog (hetitskog?) porekla[82], koji je naseljavao teritorije Grka. Naime, Pelazgi su dozivali bogove, ali im nisu davali nikakva imena. Ako su ukazivali poštovanje nekim bezimenim bogovoima, očigledno da to nisu bili individualizovana ili prava božanstva, već demoni ili predmeti prirode i sl. Herodot, međutim, navodi da su Pelazgi uzimali nazive bogova iz Egipta. Sami Pelaz gi su, po svoj prilici, sumnjali u uspešnost spolja prihvaćenog kulta, jer su se obratili proročici u Dodoni s molbom da im da savet. Proročica je izjavila da treba da koriste ta imena i na taj način prihvatila je strani kult[83]. Na osnovu ovih podataka otkrivamo određenu tradiciju, arhaično poreklo, nepostojanje politeističkih verovanja kod Pelazga i tobožnje prihvatanje bogova iz Egipta, što u datom slučaju predstavlja pre opšte uticaje zemalja "plodnog polumeseca" na genezu politeizma kod Pelazga. Na žalost, Herodot nije ukazao na postojanje prototeizma kod Pelazga, što ukazuje na činjenicu da je u tom narodu najpre

[78] Dumézil, *Les Dieux des Indoeurop.*, s. 5.
[79] James, *Starożytni bogowie*, s 8(mapa). Određenje "plodni polumesec" potiče od J. H. Breasteda, upor. ibidem, s. 5.
[80] Herodot I, cap. 131.

[81] Herodot I, cap. 216.
[82] O indoevropskom karakteru tog naroda: V.I.Georgiev, *Issledovanija po sravnitel'no istoričeskomu jazykoznaniju* (Rodstvennye otnošenija indoevropejskih jazykov), Moskva 1958, s. 87–104 (autor od Pelazga izvodi palestinske Filistine); L.A. Gindin, *Jazyk drevnejšego naselenija juga Balkanskogo poluostrova*, Moskva 1967, s. 169 za razliku od Georgijeva, Pelazge nije smatrao najstarijim indoevropskim slojem, već drugim, prvi je bio hetitsko–luvijskog porekla. Što se spornog pitanja tiče upor. R. Hauschild, *Die indogermanischen Völker und Sprachen Kleinasiens*, Berlin 1964, s. 54–56. L.A.Gindin, "Le "pelasqique" et le thrace", Studia Balcanica 5, Sofija 1971, s. 237–242 Tračane smatra Pelazgima.
[83] Herodot II, cap. 52. O bezimenim bogovima: O. Kern, *Die Religion der Griechen I*, Berlin 1926, s. 125–134.

vladala predpoliteistička polidoksija, iz koje je tek, kao što znamo, proizilazio prototeizam, koji će kasnije ustupiti mesto politeizmu.

Tragovi prototeizma javljaju se kod Herodota u podacima o tračkim Getima, koji za vreme bure, usred gromova i munja gađaju iz luka u nebo i prete bogu, smatrajući da nema nikakvih drugih bogova. Podatak ovog tipa trebalo bi uzeti kao svedočanstvo o iskristalisanom prototeizmu, koji tretira božanstvo kao boga nezavisnog od neba. Stvar se ipak komplikuje, jer je Herodot podatak ubacio u širu povest u demonu (ljudskog porekla) Zalmoksisu, koga neki nazivaju i Gebeleizis. O ovom pitanju postoji bogata literatura, u koju nećemo bliže ulaziti, a koju je detaljno prikazao M. Elijade u raspravi posvećenoj Zalmoksisu[84]. Citirane opaske imaju karakter komentara Herodotovih podataka o običaju Geta, koji se sastojao u tome da svakih pet godina šalju Zalmoksisu izaslanika, tj. svog saplemenika, bacaju uvis, ovaj pada na oštricu mača i na taj način izlazi iz njega duh. Ako nastupi smrt smatraju da im je bog (ne Zalmoksis!) naklonjen (*τοῖς βὲ ἳλεοζ ὁ θεοζ βομέει εἶναι*) u suprotnom krivica se pripisuje izaslaniku. Posle ove priče, u dalji tok pripovedanja o Zalmoksisu, Herodot je ubacio priču o gađanju iz luka u nebo za vreme bure i pretnje bogu (koji očigledno prebiva na tom nebu). Lako je odgonetnuti šta je bio povod opaskama: u oba slučaja (bacanje uvis i gađanje u nebo) aktivnost je analogna, zasniva se na kretanju uvis, koje je povezano sa određenim kultnim ciljevima. Povezivanje obeju aktivnosti navelo je, očigledno, Herodota da učini pomenute opaske. Međutrim, ne postoje osnove za identifikovanje boga neba (koji se pojavljuje dvaput, tj. u opasci i u kontekstu) sa Zalmoksisom-Gebeleizisom, kako se to u literaturi čini. Herodot u dva maha (knj. IV, 94 i 96) određuje Zalmoksisovu prirodu kao demonsku (*δαίμων*), a drugi put se koleba da li da ga smatra čovekom ili demonom, ali ga nikada ne smatra bogom. U stvari, Zalmoksis je tesno bio povezan sa zemljom: tu se rodio i živeo pre nego što je otišao na drugi svet, trudeći se da getskom rodonačelniku osigura srećan život posle smrti. Zalmoksis je posle smrti dospeo na nebo i odatle održavao odnose sa ljudima, međutim to nije razlog da bude poistovećivan sa bogom (*ὁ Θεόζ*), koji je oduvek bio povezan sa nebom. Herodotov podatak isto tako ne daje osnove za razdvajanje Zalmoksisa i Gebeleizisa kao dve ličnosti, niti da drugog poistovećuje – Gebeleizisa – sa bogom neba (kako to čini M. Elijade)[85], jer Herodot jasno kaže da je Zalmoksisovo

[84] M. Eliade, Zalmoxis, /u/: Isti, *De Zalmoxis à Gengis–Khan*, Paris 1970, s. 31–80; K. Jordanov, "Problemy getskoj religii", Studia Thracica, *Frakoskifskie kul'turnye svjazi 1*, Sofija 1975, s. 154–159.

[85] Eliade, Zalmoxis, s. 61.

drugo ime Gebeleizis. Isto tako, pažnju ne zaslužuju ni kasnije priče o Zalmoksisu, koje počinju sa Platonom – oslanjaju se na Herodota, koga pojednostavljuju i modifikuju, jer o Zalmoksisu ne postoje dodatne ifnormacije[86]. One predstavljaju književnu, a ne istorijsku getsku tradiciju.

Sva ta naučna literautra, ne isključujući ni stručne obrade M. Elijadea, koji je prihvatio pomenute izvore kao i ostali proučavaoci, zahteva reviziju u smislu eliminisanja apokrifnih postherodotovskih informacija. Herodotovi podaci zahtevaju takođe kritički pristup. Ovaj istoričar je preneo vesti o Zalmoksisu od pontskih Grka, koji su učenje tog Tračanina o budućem životu povezali sa Pitagorinim imenom, učinivši čak Zalmoksisa robom i učenikom tog filozofa, što je očigledno održavalo činjenicu da je učenje o zagrobnoj sreći, koje je bilo strano indoevropskoj epohi, prodrlo kod Geta zahvaljujući kontaktima s grčkim kolonijama oko Crnog mora, mada, druge izvore za to učenje ne vidimo kod suseda Tračana. Složićemo se sa Elijadeom da se Herodotovi podaci odnose na tračka verovanja jedino iz regiona Crnog mora[87]. Prema Herodotu, sa sličnom pojavom kulturne helenizacije varvara u oblasti religije i mitologije srećemo se i kod Skita. Međutim, mi se ne pitamo, jer to tok naših razmatranja ne zahteva, koliko je istine, a koliko izmišljenog u anegdotskoj priči o Zalmoksisu. Kao jedini element koji ne izaziva sumnju smatramo pomenute opaske, koje odslikavaju autentična tračka verovanja, koja se slažu sa Herodotovim izveštajima o prvobitnim verovanjima ostalih indoevropskih naroda. U rumunskoj literaturi postoje dva viđenja religije Geta (tračkog naroda), prema jednom bila je monoteistička, a prema drugom politeistička. Za monoteizam izjašnjava se O. Parvan, tom pogledu se s pravom suprotstavlja H. Dajkoviću koji getsku religiju karakteriše kao politeizam[88]. Na politeizam ukazuje Herodotov podatak o postojanju samo tri boga kod Tračana: Arej, Dionis i Artemida[89], uz dopunu da njihovi kraljevi ukazuju poštovanje Hermesu, u njega se kunu, i kako veruju, potiču od njega.[90] S obzirom da je Hermes bog trgovine, postaje očigledno da su antropomorfna božanstva prodirala u tračku sredinu posredstvom trgovaca, koji su ga, u želji da utvrde ideološke veze s

[86] Ovaj problem je za nas od drugorazrednog značaja, te se njime nećemo baviti; Platon, Charmides 156 D, upor. 158 B.; G. Bloch, *Platons Charmides*, Stuttgart 1973; U. v Wilamowitz–Moellendorff, *Platon 1*, Berlin 1919, s. 187.

[87] Eliade, Zalmoxis, s. 32, napomena 1.

[88] H. Daicoviciu, *Dakowie*, Warszawa 1969, s. 114. Religiji Trakije zanimljiv članak posvetio je i R. Pettazzoni, *The Religion of Ancient Thrace, /u/: Essays...*, s. 81–94.

[89] Herodot IV, cap. 33; F. Vian, "La religion grecque à l'époque archaique et classique", HDRel, 1, s. 496.

[90] Herodot V, cap. 7. Što se tiče porekla Hermesa vidi prethodnu napomenu.

tračkim stanovništvom, uveravali da će mu grčki bogovi doneti uspešnu zaštitu, dok su kraljevima sugerisali da potiču od Hermesa, boga trgovine. Pa ipak, verovanja drugih, ili prekodunavskih Tračana, nisu merodavna za upoznavanje religije Geta, koja je arhaičnija, s obzirom na udaljenost od centara civilizacije. Silom prilika ta brojna jezička grupa, podeljena na različita plemena, nije imala jedinstven kult[91]. U svom prekodunavskom delu podlegla je, pored grčkih, i uticajima naroda Male Azije, gde se deo Tračana naselio. Jer, utvrđeno je da je Dionizijev kult lidijsko-frigijskog porekla[92]. To znači: i legenda o Zalmoksisu i politeistički elementi kasnije su naslage u religiji tračkih plemena.

Herodotovi podaci o religiji indoevropskih naroda nalaze potvrdu kod Strabona kada piše o Keltiberima koji prinose žrtvu "bezimenom bogu" (*ἀνωνύμῳ τινὶ Θεῷ*), noću, kad je pun mesec – ispred gradske kapije[93]. Božanstvo je takođe bezimeno kao i božanstva Pelazga, tj. nije određeno kao antropomorfno biće, već je identično sa objektom prirodnog kulta – kad je nebo tamno ili kada je noć. Možemo ostaviti otvoreno pitanje zbog čega se kult svetlog neba pretvorio kod Keltibera u kult tamnog neba, jer je i tako njegovo poreklo u krajnjoj indoevropskoj liniji jasno. I iranski Mitra prvobitno je bio identifikovan sa zvezdanim nebom. I Keltiberi predstavljaju etapu predpoliteističkih verovanja. Jednom reči, u drugoj polovini I veka pre n. e. indoevropski narodi su još imali nerazvijene sisteme verovanja, na nivou polidoksije, bez elemenata politeizma, koji su ipak ukazivali na više i manje jasne tragove prototeizma, što je bilo poznato ondašnjim grčkim autorima. Sme li se sumnjati da su ti sistemi bliži prvobitnoj indoevropskoj religiji od politeističkih sistema, koji su se razvijali pod uticajem ideologije zemalja "plodnog polumeseca"? Događalo se, kao kod Hetita, da su ti orijentalni politeistički uticaji u potpunosti postizali viši oblik indoevropske religije, tako da se naziv **dieus** jedino zadržao kao određenje boga, **šiu(ni)** i dana, **šiuat**[94]. Ž. Dimezil, fasciniran sredozemno-orijentalnim sistemima, predočio je značaj nerazvijenih sistema koji su preneli indoevropsku tradiciju u znatno arhaičnijem vidu.

Najozbiljniji argument koji je Dimezil naveo kao potvrdu teze o indoevropskom politeizmu bila je rana pojava politeizma kod Germana, naroda koji se naselio relativno daleko od sredozemne zone, što sugeriše da je religijski sistem nasledio direktno iz indoevropske otadžbine. Stoga analiza Tacitovih podataka, koji se smatra najranijim

[91] G. Kazarov, *Thrakische Religion*, REnc. A. 11 HB. (1936), s. 471.
[92] M.P.Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion 1*, München 1941, s. 545–550.
[93] Strabo III, C 164. Upor. kult Mitre koji predstavlja noćno nebo: G. Wildengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala–Leipzig 1938, s. 97.
[94] Hauschild, op. cit., s. 30.

svedokom germanskog politeizma, vodi, čini mi se, drugačijem zaključku o prvobitnoj religiji Germana, što sam se trudio da pokažem na drugom mestu[95]. Pre svega treba uzeti u obzir Cezarove podatke, jer je on sto pedeset godina pre Tacita opisao religiju Germana, navodeći samo elemente koji se razlikuju od religije Gala, koja je, pod sredozemnim uticajem, već politeistička. Cezar je jasno uočavao razliku među dvema religijama: Germani imaju samo vidljive bogove, od kojih imaju vidljivu pomoć, to su sunce, Vulkan (=vatra) i mesec – za druge bogove nisu ni čuli[96]. Drugim rečima, Cezar je kod Germana otkrio da nemaju antropomorfna božanstva ili politeistički sistem, međutim isticao je kult nebeskih tela i vatre, tj. oživljenih predmeta prirode. Iznenađuje sličnost sa Herodotovim opisom Persijanaca, na šta je ukazao O. Šreder[97], međutim Cezaru se pogrešno pripisuje književna pozajmica, tj. da je na germansko tlo preneo etnografski šablon[98]. Sa tim pogledom se ne slaže karakter dela koje je nastalo na osnovu Cezarovih opservacija, ili podataka sakupljenih na terenu, i namena zvaničnog opisa koji objašnjava niži stupanj ondašnje germanske kulture u poređenju sa galskom, i činjenica da je Cezar lično boravio u Germaniji i imao mogućnost da sakupi podatke o njihovoj kulturi. Nije morao da poseže za literaturom, koja je nekompetentna za germanske stvari, ili da informiše o Germanima posredno, kad je dobijao o njima direktne podatke. Zbog toga se možemo složiti sa Šrederom da je sličnost Herodotovih podataka o religiji Persijanaca i Cezarovih o religiji Germana u osnovi objektivna[99]. Pa ipak, ta dva opisa se potpuno ne poklapaju. Cezar nije pomenuo poštovanje nebeskog kruga, iako taj kult nije bio stran Germanima (vidi dalje). Prema tome, Cezarov podatak nije potpun, iako se ne udaljuje od stvarnosti. Otkriva da Germani pred kraj I veka pre n. e. nisu poznavali politeizam. Kod Tacita, međutim politeistička verovanja Germana nalaze odraz.

Pa ipak, viši oblici kulta ondašnjih Germana ukazuju na činjenicu da su poštovali dve vrste predmeta. Jedni su nesumnjivo domaći, poznati Tacitu na osnovu obaveštenja kralja Semnona, Masiosa, koji je 92 godine boravio u Rimu zajedno sa proročicom Ganom. Od Masiosa mora poticati i vest o glavnom semnonskom božanstvu, čije ime Tacit nije naveo, mada je istakao njegov karakter vrhovnog vladara: *regnator omnium deus* (*Germania*, pogl. 39). Većina proučavalaca tvrdi da je

[95] Łowmiański , vidi napomenu 67.
[96] Cezar, *de b. Gall. VI*, cap 21.
[97] Schrader, *Sprachvergleichung*, s. 438.
[98] Łowmiański, op. cit., s. 353 i napomena 2.
[99] Vidi napomenu 97.

to bio bog neba *Tivaz* (*Ziu*, *Zio*, st. *Tyr*) koji već ima antropomorfne crte[100]. Drugo božanstvo bila je boginja Nerthus, kojoj su ukazivali poštovanje severni susedi Semnona; ona je bila personifikacija zemlje-majke. Tacit je pomenuo i sina zemlje Tuiostona, čiji bi otac trebalo da bude Tivaz (iako Tacit to ne pominje). Tuiston se smatra rodonačelnikom Germana; očigledno je da Germani pamte kosmogonijsku legendu koja je u osnovi kulta neba. Tacitova *Germanija* navodi na zaključak: prototeizam je bio poznat Germanima, začeci "kosmogonijskog" politeizma (Tivaz-Nerthus-Tuiston) verovatno su se javili pod rimskim uticajem. Naravno, to nije bio pravi, razvijen politeizam. Kao domaći germanski kult Tacit je uzeo lugijski kult dvojice braće Alka ("Kastor i Poluks") koji su poštovani u Sleziji, ali taj kult je po svoj prilici keltski, s obzirom da su Kelti osvajali te zemlje. Tacit navodi kod Germana druge predmete kulta pominjući njihova rimska imena, kao npr. Merkur, Mars, Herakle i egipatsku Izidu. Uobičajeno je da germanska božanstva imaju rimska imena – sa čim se teško možemo složiti. Između toga i Tacitovih tumačenja tih kultnih grupa postoji izrazita razlika. Govoreći o rimskoj grupi – nasuprot domaćoj – uopšte ne navodi da se ona nadovezuje na germansku sredinu, kult Izide smatra stranim (*peregrinum sacrum*), iako ništa konkretno ne ume da kaže o njegovom poreklu; govori o Herkulovom boravku u Germaniji, što bi trebalo silom prilika da objasni genezu njegovog kulta tamo. Geneza recepcije Merkurovog i Marsovog kulta nije zahtevala objašnjenje, jer su funkcije tih bogova ukazivale na trgovinske i ratne odnose između Rima i Germanije. Germani su vremenom prihvaćena božanstva asocirali s određenim verovanjima i domaćim nazivima. Na taj način rimski Merkur je prešao u germanskog Vodana, pre toga u demona koji je prevodio mrtve (sličnu funkciju uzgred je vršio i Merkur – otud i ta identifikacija), Mars, koji je kod Germana Merkurov rival u borbi za kultno prvenstvo prešao je – u Tivaza, Herkul – očigledno u Donara, dok je kult Izide iščezao. Prema tome, kod Germana, slično kao i kod drugih indoevropskih naroda koji su se naselili dalje od "plodnog polumeseca" i sredozemnog kruga, možemo pratiti očuvanost prvobitne indoevropske religijske tradicije i početke politeizma, koji su sugerisani spolja, na čiji prodor su uticali kontakti sa sferama razvijenog politeizma, tako izraziti kod Germana.

Narodi koji nisu uspostavili bliže kontakte sa tim sferama silom prilika bili su osuđeni na duže čuvanje tradicije i to kako u oblasti

[100] Tacit, P. Cornelii, *Libri qui supersunt 2*, Leipzig 1970, s. 27; R. Pettazzoni, Regnator omnium deus, /u/: *Essays...*, s. 136–150; R. Much, *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg 1967, s. 432–440.

ideologije, tako i u oblasti svog uređenja. Karakterističan primer u tom pogledu su Balti, koji su ostali sve do primanja hrišćanstva na etapi prototeizma (s antropomorfnim božanstvom neba, što je svedočilo o značajnom napretku u poređenju sa indoevropskom epohom). Njihova verovanja opisao je Petrus de Dusburg (1326) u spisu o Prusima, govoreći da oni nisu znali za boga, te su zato poštovali njegove tvorevine: Sunce, Mesec, zvezde, grom, ptice, četvoronožne životinje, čak i žabe[101]. Poklapanje sa Herodotovim podacima o Persijancima i Cezarovim o Germanima, navodi da se Dusburgovi podaci tretiraju ozbiljno, iako su tendenciozni i izostavljaju elemente polidoksije, kao što su kult mrtvih i demona, kult boga neba, koji je bio poznat Prusima kao Curhe, a Litvancima kao Andaj, što ćemo objasniti na drugom mestu[102]. Letonska plemena zamenila su božanstvo neba njegovom grčko-skitskom modifikacijom koja nosi naziv Perkuna, to božanstvo bilo je poznato i Litvancima pored Andaja. Baltički panteon, koji se kasnije, u vreme humanizma iznenada ispoljio, počev od odluka pruskog sinoda iz 1530.[103] godine, treba odbaciti kao lažan. Na taj način Balti kao karika zatvaraju najkasnije krug indoevropskih naroda koji su u odnosu na osnovni prostor politeizma eksteritorijalni. U krugu tih naroda nalazili su se i Sloveni.

Dok su periferni indoevropski narodi čuvali hiljadama godina tradicionalna verovanja, njihovi pobratimi koji su prodrli u prostor "plodnog polumeseca" još oko polovine II veka pre n. e. počeli su da stvaraju vlastiti politeizam. Na njegovu genezu u to vreme baca svetlo sporazum sklopljen 1380. god. pre n. e. između hetitskog kralja (u Maloj Aziji) Šubiluliuma i mitanskog kralja (između Tigra i Eufrata) Matiuaza, koji je predstavljao arijski osvajački sloj u toj državi, koja

[101] Petrus de Dusburg, *Cronica terre Prussie III*, cap. 5, *Scriptores rerum Prussicarum 1*, Leipzig 1861, s. 53.

[102] H. Łowmiański, Elementy indoeuropejskie w religii Bałtów, /u/: *Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski* (Księga pamiątkowa G. Labudy), Poznań 1976, s. 145–153.

[103] W. Mannherdt, *Letto–preussische Götterlehre*, Riga 1936, s. 231; A. Brückner, *Mitologia słowiańska* , Kraków 1918, s. 145; H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896, s. 79–115; Johan. Lasicii, *Polonii de diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum christianorum*, Basileae 1615; H. Barycz, *Jan Lasicki*. Studium z dziejów polskiej kultury naukowej XVI wieku, Wrocław 1973, s. 109; A. Mierzyński, "Jan Lasicki. Źródło do mitologii litewskiej", Rocznik Ces.–król. Tow. Nauk. Krak. 41(1870), s. 1–102; S. Alexandrowicz, "Laszkowski (Laskowski) Jakub", *Pol. słownik biogr.* 18(1973), s. 278; Th.R.von Grienberger, Die Baltica des Libellus Lasicki. Untersuchungen zur litauischen Mythologie", ASPhil. 18/1896, s. 1–86; A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi*, Warszawa 1904, s. 157 i 161; W. Mannhardt, *Beiträge zur Mythologie der lettischen Völker. Johan. Lasiscii de Diis Samagitarum...*, Magazin hrsg. von der Lettisch–Literärischen Gesellschaft 14, Mitau 1868 i posmrtno delo W. Mannhardt, *Lettisch–preussische Götterlehre*, Riga 1936, s. 341–401; W.C.Jaskiewicz, "A Study in Lithuaniam Mythology. Juan Lasickis Samogitian Gods", Academia Toscana di Scienze e letter, "Studi" 2. Studi Baltici, (Firenze) 1952, s. 65–106.

je bila potčinjena Hetitima. Hetitska strana se isključivo zaklinjala u sumersko-akadijske bogove, mada se pored njih u ugovoru pojavljuju i indoevropska božanstva koja je u dokument nesumnjivo uneo kralj Mitana. Ta imena su dobro poznata iz *Rigvede*: Mitra, Uruvana ili Varuna, Indar (tj. Indra), Našatijanna ili Našatia (prema *Rigvedi*: Asvin)[104]. To je prvo svedočanstvo o indoevropskom politeizmu, koji nastaje i koji je izgubljen usred brojnog tuđeg panteona. Na to da se indoevropski panteizam nalazio *in statu nascendi* ukazuje i sledeća okolnost. Od arijskih božanstava samo je Indar pomenut u jednini, svi ostali nazivi dati su u množini, kao "bozi" (ilani), što je, uostalom, razumljivo u odnosu na Našatijanna, koji je i kasnije tretiran u vidu blizanaca. Ali, zbog čega su se pojavili u množini kasnije bog Mitra i bog Varuna? H. Z. Niberg je taj neobični *pluralis* objasnio kao *licentia poetica*, pozivajući se na primer iz Katula: *lugete Veneres Cupidinesque*[105]. Ovo objašnjenje nije sasvim uverljivo, jer se u našem slučaju ne radi o poetskom delu, već o administrativnom popisu bogova, koji se van njega pominju u jednini. Trebalo bi prihvatiti da su nazivi Mitra i Varuna određivali pojmove u množini, grupe jednorodnih natprirodnih bića koja vrše iste funkcije, drugim rečima – demone. Ovde *in flagranti* hvatamo proces pretvaranja demona u individualne bogove, pri čemu se taj proces u odnosu na Indru završio pre sklapanja ugovora, jer se on u dokumentu pojavljuje u jednini. Isto tako je karakteristično da božanstva iz ugovora iz 1380. godine imaju indo-arijski karakter, i u Indiji su se sačuvala u celini, dok su Iranci uglavnom zaboravili na njih, iako su im geografski bili bliski. Tako da se u Asurbanipalovoj biblioteci (688–626) pojavljuju samo dva indoevropska božanstva: Mitra i Asara Mazāš ili Ahura Mazdah (=Beli Gospod). Po Nibergovom mišljenju, to je bilo deskriptivno određenje Varune, čije je ime potpuno zaboravljeno[106]. Prema tome, rezimirajmo: na terenu "plodnog polumeseca" nastao je najstariji indoevropski panteon, koji se može utvrditi na osnovu izvora, u indijskoj verziji, iako nije jasno kojim je putem stigao do Ganga, naime da li je upućen iz Mi-

[104] E.F.Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus de, Archiv von Boghazköi*, Leipzig 1923, s. 32.

[105] H.S.Nyberg, *Die Religion des alten Iran*, Leipzig 1938 (Mitteilungen der vorderasiatischen–aegyptischen Gesellschaft 43. Bd), s. 331; M. Mayrhofer, *Die Indo–Arier im alten Vorderasien*, Wiesbaden 1966, s. 14–16, 18; Dumézil, *Mythe et épopée I*, s. 147–149; M.Vieyra, Les religions de l'Anatolie antique, /u/:HDRel. 1/1970, s. 299; V. Machek, "Name und Herkunft des Gottes Indra", Archiv Orientalni 12(Praha 1941), s. 143–154, posebo 149; Isti, "Essai comparative sur la mythologie slave", RESI, 23/1923, s. 51; J. Gonda, *Les religions de l'Inde I. Védisme et hindouisme ancien*, Paris 1962, s. 70–81 i 67; J. Varenne, La religion védique, HDRel. I, s. 598.

[106] Nyberg, op. cit., s. 334 i napomena 95.

tanija u prvobitnu otadžbinu Inda pre njihove migracije ili je mitanska grupa učestvovala u invaziji na Indiju i svoja verovanja prenela u oblast Inda i Ganga[107].

Grci pružaju primere za formiranje panteona na terenu Sredozemnog mora, koji je udaljen od "plodnog polumeseca" i odvojen morem, koje se koristilo za uspostavljanje trgovačkih i kulturnih veza. M. P. Nilson konstatuje da su oni, nastanivši se na svojim istorijskim teritorijama (početkom II ere), preneli sa sobom jedno ili nekoliko božanstava koja su predstavljala prirodne pojave, koja su kasnije povezali sa minojskim božanstvima[108]. Nesumnjivo božanstvo toga tipa, poznato Grcima pre migracije, bio je Zevs, kao bog neba ili kao kult neba.[109] Domaće poreklo drugih najstarijih grčkih božanstava nije jasno, jedino prihvatimo da su grčki doprinos bili domaći demoni. Prema tome, u grčkoj religiji očigledno je nasleđe indoevropskog prototeizma, ali se ne mogu utvrditi tragovi indoevropskog politeizma.

[107] Ovde branjena teza o mitanskom poreklu indijskog politeizma nije u suprotnosti sa koncepcijom o crnomorskom poreklu Arijevaca i njihovog puta u zapadnu Aziju i Indiju preko Kavkaza duž Kaspijskog mora, što u poslednje vreme veoma argumentovano dokazuje E. A. Grantovskij, *Rannjaja istorija iranskih plemen Perednej Azii*, M. 1970.

[108] Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I*, s. 285.

[109] Nilsson, op. cit., s. 314, 364 i napomena 41.

3. *Uvod u istraživanja religije Slovena u srednjem veku*

Tendencija humanista, koju je izrazio još Jan Dlugoš, da se religija Slovena tretira kao lokalno odstupanje od klasičnog modela, u njegovim iskristalisanim formama, koje su mu dali Grci i Rimljani, izvršila je ogroman uticaj na naučnu literaturu u XIX i XX veku, koji do danas nije u potpunosti prevaziđen[110], iako su brojni radovi kritičnijih proučavalaca, kao što su A. Brikner, V. Jagić, L. Niderle, E. V. Anjičkov, otkrili duboko neslaganje između grčko-rimskog politeističkog sistema u starom veku i verovanja Slovena u ranom srednjem veku koji jedva da su se nalazili za stepen iznad polidoksije. To je kao kad bismo upoređivali rafiniranu poeziju visoke civilizacije i lepu, ali prostu narodnu pesmu.

Rad L. Niderlea, koji se zasniva na iscrpnom uzimanju u obzir prethodnih istraživanja, počev od *Hronike* Konrada Bote, objavljene 1492. godine, pa sve do prvog svetskog rata kao i na izvrsnom poznavanju izvora u kojima se svestrano razmatraju religiozne pojave, sintetizovao je u XIX veku dva pravca, tradicionalni i kritički, koji nije izgubio značaj do dana današnjeg. Ovaj autor pravi razliku između demonologije (zajedno sa kultom predaka ili manizmom i kultom prirode) koja odgovara ovde pojmu polidoksija, koji smo prihvatili iz teologije, kako autor naziva pojavu politeizma, paganski kult i (znatno površnije) pokrštavanje i iščezavanje paganskih verovanja. Magiju je razmotrio baveći se kultom i čarobnjaštvom. Pozitivno je ocenio Tejlorovu teoriju animizma, tretirajući demonologiju sa njenog stanovišta, mada je drugim izvorom verovanja ispravno smatrao verovanje u oživljene predmete prirode. Nije mu bila strana pramonoteistička koncep-

[110] Na permanentno živ model slovenske religije koji su ponudili pisci humanističke orijentacije odnose se reči S. Urbańczyka, O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian, /u/: *Religia pogańskich Słowian*. Sesja naukowa w Kielcach, Kielce 1968, s.35.

cija V. Šmita, mada se prema njoj odnosio s izvesnom rezervom, iako nije osporavao večno postojanje nekih primitivnih pojmova monoteizma. Međutim, osporavao je postojanje opšteslovenskog politeizma, a takođe verovanje u etički dualizam, polarizaciju dobra i zla. Osnovni značaj u slovenskom pogledu na svet pripisivao je demonologiji: "Stari Sloven živeo je pre svega u svetu ravnopravnih duhova. Oni su ravnomerno ispunjavali i oživljavali celu prirodu sredine u kojoj je živeo"[111]. Čovek se osećao zavisnim od njih, trudio se da otkloni njihov štetan uticaj, da ih izjednači sa sobom. Autor je uviđao strane uticaje na tu religiju, ali nije precenjivao njihov značaj. Jer, ime "bog" poticalo je iz Irana, isto tako kult kokoši kao ptice posvećene suncu, iz čega je proizlazilo da je kult sunca svojstven istoku. Sa istoka je poticao i kult Horsa i Simargla, polikefalizam bogova, dobro poznat u Polablju i drugde, dok su sa juga prodirali grčko-rimski uticaji. Uzimajući da se politeizam javio kasno kod Slovena, autor je njegov nastanak vezao za više činioce, za državu i sveštenstvo, koji su doveli do toga da se izvesni demoni uzdignu iznad ostalih natprirodnih bića. Tako se među demonima nebeskih pojava izdvojio bog sunca – Svarog, među demonima atmosfere bog bure – Perun, a među demonima zaštitnicima domaćinstva bog stoke – Veles[112]. Ovom koncepcijom autor je prethodio trodelnoj teoriji Ž. Dimezila, jer je uočio da je politeizam dostigao viši stepen razvoja samo u dvema krajnjim tačkama slovenstva – u Rusiji, a još više u Polablju. U ovo razmatranje religije autor nije uključio problematiku obreda vezanih za postriženje, svadbu, pogreb, obradio ju je u drugom tomu dela, u kome se bavi "fizičkim životom Slovena" [113].

Ta problematika kao da se nalazi na marginama religije, iako pruža obilje podataka o magiji. Glavni kritičar Niderleove knjige bio je A. Brikner[114], iako nije osporavao osnovnu koncepciju tog autora, koji je osnovni značaj u religiji Slovena pripisivao "demonologiji", već je polemisao sa njegovim zaključcima o "teologiji", posebno mu je zamerao nedovoljno poznavanje etimologije: "autor nije filolog, i cela filološka strana predmeta izmiče mu iz ruku, jer je primoran da se oslanja na tuđe sudove..."[115]. Ova Briknerova zamerka je razumljiva, s obzirom da je precenjivao značaj etimološke metode u istraživanjima mito-

[111] L. Niederle, *Život starých Slovanů 2/1*, Praha 1916, s. 277.
[112] Niederle, *Život starých Slovanů 2/1*, s. 278.
[113] Niederle, *Život starých Slovanů 1/1*, Praha 1911, poglavlje 2 i 3.
[114] Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 152. Diskusiju o Niderleovoj knjizi detaljno je rezimirao E.V.Aničkov, "Poslednie raboty po slavjanskim religioznym drevnostjam", Slavia 2 (1923/4), s. 527–547, 765–778. Vidi i A. Brückner, "Mytthologische Thesen", ASPhil. 40/1926, s. 1–21.
[115] Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 8.

logije, jer su mišljenja lingvista o tom pitanju podeljena, ali o tome ćemo kasnije. Brikner i Niderle razlikovali su se u oblasti "teologije" samo u vezi pojedinosti, a ne osnovnih pitanja. Proučavaoci su se potpuno slagali u pogledu kritičkog stava prema slovenskom politeističkom sistemu, koji je kasna i slabo razvijena pojava, isto tako u pogledu oblika paganskog kulta. Silom prilika Brikner nije dao vlastitu sintezu u oblasti "slovenske mitologije", jer je to posle Niderleovog rada smatrao suvišnim, zbog toga se ograničio na kritičko razmatranje "poljske mitologije", iako ju je analizirao u kontekstu opšteslovenske[116].

Tokom šezdeset godina, koliko je prošlo od objavljivanja Niderleovog rada, pojavile su se brojne obrade religije Slovena, međutim nijedna nije ravna ambicijama ovog proučavaoca, koji je sebi postavio zadatak da dâ iscrpnu sliku slovenske religije na osnovu izvora[117] Valja, međutim, istaći rad finskog proučavaoca V. J. Mansike, istina posvećen Istočnim Slovenima, ali koji je od opšteg značaja, jer ruski izvori, posebno jezički, pravi su rudnik podataka iz oblasti religije Slovena. Autor je otišao dalje od Niderlea i Briknera u osporavanju fiktivnih elemenata slovenskog panteona, tako da je njegovo stanovište uticalo na kasniju literaturu o predmetu[118]. Brikner je istupio sa dve vrste zamerki Mansikinim zaključcima. Jedna zamerka – i to ispravna – odnosila se na drugorazredni element: na izvesnu autorovu nemoć u odnosu na etimološka pitanja i na neodgovarajuću interpretaciju nekih

116 Brückner, *Mitologia polska. Studium porównawcze*, Warszawa 1924, s. 144.

117 Noviji kompetentni radovi o religiji Slovena: B.O.Unbegaun, La religion des ancien Slaves, /u/: *Les religions de l'Europe ancienne III*, Paris 1948, s. 387–445; S. Urbańczyk, *Religia pogańskich Słowian*, Kraków 1947; Isti, *Religia pogańska Słowian, SSSlow. 4 (izd. 1972), s. 486–489; V. Pisani, Il paganesimo balto–slavo, /u/: Storia delle Religioni 2*, Torino 1949, s. 55–100; A. Schmaus, "Zur altslawischen Religionsgeschichte", Saeculum 4(1953), s. 206–230; V. Polák, "Slovanské náboženství", VeSlov. 1/1956, s. 13–27; W. Antoniewicz, Religia dawnych Słowian, /u/: *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 319–402; B. Meriggi, "Il concetto del dio nelle religioni dei popoli slavi", Ricerche Slavistiche 1 (Romal 1958), s. 148–176; Z.R. Dittrich, "Zur religiösen Ur–und Frühgeschichte der Slaven", JGOst. 9/1961, s. 481–510; V.N.Toporov, "Fragment slavjanskoj mifologii", Kratkie soobšč. Instituta slavjanovedenija 30/1961, s. 15–32; A. Gieysztor, Mythologie slave, /u/: *Mythologie des peuples lointains ou barbares*, Paris 1963, s. 82–147; W. Szafrański, Religia Słowian, /u/: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1964, s. 477–491; N. Reiter, Mythologie der alten Slaven, /u/: *Wörterbuch der Mythologie*, Hrsg. v. H.V. Haussig I. Abt. 6. Lief., Stuttgart br. (1965), s. 163–208; J. Eisner, *Rukovět slovanské archeologie*, Praha 1966, s. 454–485 (religia), 313–483 (pogrebni ritual); M. Gimbutas, Ancient Slavic Religion: a Synopsis, /u/: *To Honor of Roman Jakobson 1*, The Hague Paris 1967, s. 738–759; F. Sławski, "Mitologia słowiańska", SSSlow. 3/1967, s. 265–266; F. Vyncke, "La religion des Slaves", HDRel. I/1970, s. 695–719; J. Gąsowski, "Religia pogańskich Słowian i jej przeżytki we wczesnym chrześcijaństwie", APol. 16 1/2/1971, s. 557–572; B. Gediga, *Śladami religii Prasłowian*, Wrocław 1976.

118 V.J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven I. Quellen*, Helsinki 1922 (drugi deo se nije pojavio). Razne ispravke u Mansikinim zaključcima vršio je Meriggi, op. cit., s. 149–153, iako nije poznavao izvore koje je poznavao Mansika.

izvora, što je uticalo na preciznost izvesnih pojedinosti u radu. Druga zamerka bila je načelne prirode, odnosila se na samu koncepciju rada koji se temeljio na konstrukciji *Povesti vremenih let*, prema shvatanju A. A. Šahmatova (Mansika je bio njegov učenik)[119]; Brikner se nikada nije složio sa metodom Šahmatova i rezultatima njegove analize letopisa, mada se nikada nije potrudio da konkretno prouči taj problem, ostao je samo na kritici. Prema tome, njegov sud se ne može smatrati merodavnim, jer je osnovnim nedostatkom Mansikinog rada smatrao autorovu sklonost ka hiperkriticizmu.

U bogatoj naučnoj literaturi o datoj oblasti, koja je nastala posle Niderleovog rada, pojavili su se novi aspekti problematike, zahvaljujući uzimanju u obzir i etnografskih i arheografskih izvora, što Niderle i raniji proučavaoci nisu činili, a koji su imali za cilj osvetljavanje stare religije pomoću novih metoda. Dinamičan razvoj arheoloških iskopavanja posebno je inicirao nova viđenja stvari. Tri osnovne kategorije izvora, tj. pisanih, etnografskih i arheoloških više su došle do izražaja u procesu rekonstrukcije. Pored njih treba pomenuti i četvrti, koji je lingvista A. Brikner vrlo visoko ocenio: mitološke nazive koji se javljaju u pisanim spomenicima i u toponimiji, čija kompetetno protumačena etimologija može da posluži za bolje upoznavanje drevne religije. Mada, etimološka metoda u mitologiji nije izazvala oduševljenje svih lingvista, jer su je smatrali nužnim zlom u nedostatku istorijskih izvora[120]. Utvrđivanje relativne primenljivosti pomenutih kategorija u rekonstrukciji religije određuje granice ambicijama istraživača datih disciplina, čuva od iluzija i uzaludnih napora, činjenih u pogrešnom pravcu, sprečava jalove diskusije. Ovde takođe ne možemo mimoići problem racionalnog korišćenja izvora ili njihove selekcije. Pri tom razlikujemo dva apsekta problema: 1) osnovnu pogodnost date kategorije izvora u saznavanju date pojave, pretpostavljajući da su sačuvane u besprekornom vidu, koji se može koristiti prilikom testiranja; 2) njihovu efektivnu pogodnost koja zavisi od stanja njihove očuvanosti i njihovog sadržaja.

Starija literatura, koju su u većini slučajeva predstavljali lingvisti, zasnivala se na pisanim izvorima i jezičkoj analizi mitoloških imena ko-

119 A. Brückner, "Mythologische Thesen", ASPhil. 40/1926, s. 2; L. Niederle, "Un travail nouveau sur la mythologie russe", RESl. 3/1923, s. 115–120.

120 V. Jagić, "Zur slavischen Mathologie", ASPhil. 37(1920), s. 502; A.Meillet, op. cit., s. 323 u napomeni 60; J. Schütz, "Denkform und Sinngehalt ostslavischer Götternamen", DHCSlav. 2/1970, s. 67; značaj etimologije u istraživawima mitologije isticao je R.Jakobson, Rol' lingvističeskih pokazanij v sravnitel'noj mifologii, *Trudy VII meždunar. kongressa antropologičeskih i etnograf. nauk* 5, M. 1970, s. 1008.

ja se javljaju u njima, kao i na mitološkim elementima toponima. Očigledno je da su pisani izvori najznačajniji za rekonstrukciju religije. Pomoću pisma može se preneti celokupan ideološki sadržaj religije, emotivna stanja povezana s religioznim doživljajem, oblici kulta i njegove organizacije, sa izuzetkom elemenata sadržanih samo u spomenicima materijalne kulture. Osnovna funkcija pisanih izvora u prenošenju podataka o religiji jasno se izražava u slučajevima kada data sredina stvara vlastiti iscrpan izvorni materijal, kao što to vidimo u religijama antičkog sveta ili u velikim religijama, posebno u judaizmu, hrišćanstvu i islamu. U tom slučaju rekonstrukcija religije u osnovi se može oslanjati samo na pisane spomenike. Religija Slovena je veoma daleko od potpune održanosti u izvorima. L. Niderle je utvrdio notornu činjenicu kada je napisao: "O slovenskoj religiji imamo zapravo niz starih informacija, međutim one su tako siromašne, da u suštini o njoj malo znamo. Ne mogu se porediti s bogatstvom izvora za germansku ili galsku, grčku, rimsku mitologiju, a da i ne govorimo o indijskoj"[121]. Srednjevekovni pisani izvori za religiju Slovena ne samo što su malobrojni i sadržajno siromašni, već su izašli ispod pera loše informisanh autora, koji su po pravilu osećali prema njoj odbojnost[122], štaviše hronološki, geografski i predmetno neravnomerno su raspoređeni. Hronološki redosled izvora je krajnje neodgovarajući za istraživačke ciljeve, jer se iz vremena integralnog paganstva, koje je osnovni cilj proučavanja, sačuvao samo jedan vredan izvor, Prokopijev tekst, koji je datiran oko polovine VI veka, posle čega sledi potpuna praznina, sve do druge polovine IX veka, kada je već započela konfrontacija sa hrišćanstvom. Druga je stvar što je hrišćanska misija zadala najjače udarce, politeizmu i hramovima, tamo gde su postojali, u šta nas uverava biografija Otona Bamberškog, dok se neupadljiva polidoksija lakše pritajila zadržavši se u gotovo neizmenjenom vidu, koji nalazimo i u kasnijim izvorima. Pada u oči i neravnomernost izvora u geografskom pogledu. O prvobitnim paganskim verovanjima Južnih Slovena srednjevekovni izvori tako reći potpuno ćute, nude malo informacija o Češkoj, još manje o Poljskoj, ali više o Rusiji i Polablju, mada, kada je u pitanju poslednje, uglavnom se interesuju za više oblike kulta: za bogove, hramove, sveštenike. Nepostojanje ranijih podataka o polidoksiji u nekim delovima slovenstva donosi malu štetu, jer je nesumnjivo da je ta arhaična forma verovanja cvetala u paganska vremena kod svih Slovena, postepeno se menjajući u srednjem veku. Nepostojanje informa-

[121] Niederle, op. cit., s. 7; Polák, op. cit., s. 119. Po mišljenju Dittricha, op. cit., s. 421, nedostatak pisanih izvora kod Slovena nadoknađuje snažna tradicija sačuvana u folkloru.

[122] W. Hensel, *U źródeł Polski średniowiecznej*, Wrocław 1974, s. 225.

cija u različitim slovenskim zemljama o politeizmu dovodi nas u dilemu: da li ćutanje izvora treba da smatramo nepostojanjem "više mitologije" na većem prostoru, ili treba u tome da vidimo nepostojanje ifnormacija o činjenicama koje su postojale u stvarnosti. U zavisnosti od izvora, za jednu od tih mogućnosti nameće se odgovarajuća netoda istraživanja religije Slovena, tj. tretiranje te pojave kao načelno jedinstvene celine, u kojoj regionalno utvrđivanje ima opštu vrednost ili – možemo prihvatati regionalno razlikovanje i posebno tretiranje pojedinih regiona. Prihvatićemo drugu metodu, jer odgovara faktičkom razlikovanju verovanja Slovena.

Istoričar koji raspolaže dovoljnom količinom pisanih izvora, nalazi se u srećnoj situaciji da u svojoj oblasti, bez korišćenja drugih disciplina uspeva da odgovori na sva pitanja koja ga uznemiravaju. Iako se to ne odnosi na religiju Slovena, ipak se moramo upitati u kojoj su meri etnografski i arheografski izvori korisni? Predstavnici odgovarajućih disciplina rado nude pomoć, čak su skloni da na osnovu samo vlastitih materijala stvaraju predstavu o paganskoj religiji. Trebalo bi porazmisliti u kojoj meri ta spremnost nalazi opravdanje u materijalima kojima se raspolaže.

Etnografski izvori sadrže mnogobrojne ifnormacije o narodnim verovanjima, koja izlaze iz okvira hrišćanstva, a koja su u vreme zainteresovanosti za folklor, u vreme romantizma, ljubitelji i proučavaoci folklora sakupili – u XIX i XX veku. U pogledu sadržaja, ali ne u smislu njegovog književnog tumačenja, oni su nastavak srednjevekovnih pisanih izvora crkvenog porekla, koji su usmereni protiv ostataka paganstva, iako su od njih odvojeni dugom pauzom prelaznog perioda – XV/XVI–XVIII vek – bogatog fantastičnim motivima, koje su humanisti uveli u mitologiju stekavši poštovanje i kasnijih proučavalaca. Etnografski izvori – slično kao i istorijski – ukoliko su prepisani tačno, u načelu su od ogromnog značaja za upoznavanje s narodnim verovanjima. Kao ostatke paganskih verovanja veoma ih cene u rekonstrukciji prvobitne religije[123], naročito u onim slovenskim zemljama koje ne raspolažu odgovarajućim srednjevekovnim pisanim izvorima[124]. Međutim, primena retrogradne metode zahteva izuzetnu opreznost u vezi s prirodnom evolucijom religioznih pojmova, u uslovima jakog uti-

[123] Brückner, *Mitologische Thesen*, s. 5.

[124] To se pre svega odnosi na južne Slovene, kod kojih gotovo da nema srednjevekovnih vesti o slovenskoj religiji. Da li ih može zameniti folklor? Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 152; V. Čajkanović, *O srpskom vrhovnom bogu*, Beograd 1941, s. 120; H. Czajka, *Bohaterska epika ludowa Słowian południowych*, Wrocław 1973, s. 39; E. Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde 1, Volksglaube und Volksbrauch*, Berlin 1961, s. 4; D. Antonijević, "Zajedničko u narodnoj religiji Grka i južnih Slovena", Balcanica 8(1977), s. 681–692.

caja hrišćanskih verovanja, posebno u novom veku, kao i prodiranje stranih etničkih elemenata. U slovenskim zemljama koje nemaju vlastite srednjevekovne izvore koji bi omogućavali kontrolu kriterijuma, prenošenje savremenih narodnih verovanja unazad daje sumnjive zaključke, a često i fiktivne. Tamo gde su se srednjevekovni izvori sačuvali, moraju predstavljati polazište u rekonstrukciji prvobitne religije. Etnografski podaci su upotrebljivi za ciljeve rekonstrukcije samo ukoliko se u njima prepoznaju arhaični elementi koji sežu unazad do epohe paganstva. Novija poljska istraživanja[125] obilato crpu iz bogatih materijala koje je obradio K. Mošinjski.

Ovaj autor pružio je najpotpuniju sliku "religioznog života" svih Slovena u XIX i na početku XX veka, smatrajući da se on može rekonstruisati "na osnovu sadašnjih etnografskih opisa drevnog kulta paganskih Slovena", posebno ako se uzimaju u obzir slična verovanja susednih finskih naroda, koji su trpeli slovenske uticaje[126]. Po mišljenju Mošinjskog, "sliku kulture koja je najbliža staroj kulturi Slovena" pruža središnji deo nadpripečkog Polesja, izolovani tereni, koji su bili najmanje podložni stranim uticajima. Kod ovog autora iznenađuje siromaštvo demonoloških motiva, pojavljuju se samo veštice "u čisto ljudskom vidu", duhovi čarobnjaka, kućni duhovi, "nejasna tradicija šumskih duhova koji su vladali zverima", nepostojanje priviđenja, planetaraca, vampira, kućnih gnoma, noćnih leptira, a naziv "rusalka" je sasvim nov, jer prvobitni Sloveni nisu znali za njega, on je latinskog porekla. Među demonskim bićima na Polesju dominira đavo. "Smelo se može reći da u popularnoj religiji Polešuka postoje samo dve vrste bića koja se računaju, a to su oni nebrojeni đavoli i Bog-gromovnik, koji šalje munje i gromove na onu zlobnu, opasnu i glupavu rulju: đavoli i Bog – dva suprotna sveta, dobro i zlo[127]. Autor se pita da li se taj poleski dualizam može preneti unazad do prvobitne religije Slovena, ali razmotrivši argumente za i protiv zaključuje "da je demonski svet Slovena bio manje-više sličan svetu današnjih Polešuka", tj. sadržao je crte dualizma ne ispoljavajući terminološke razlike u oblasti demonologije, osim prastarih imena *čart* i *bes*, od kojih se na Polesju pojavljuje prvi; upravo arhaičnost tog termina prevaže u autorovom mišljenju u korist slovenskog dualizma[128]. Na osnovu toga može se priznati da se u poleskoj slici natprirodnog sveta pojavljuju izvesne

[125] Osim radova Urbańczyka , napomena 117, vidi i: J. Kostrzewski, *Kultura prapolska*, Warszawa 1962, s. 329–359; M. Kowalczyk, *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Lódz 1968.
[126] Moszyński, *Kultura ludowa Słowian 2/1*, s. 238.
[127] Moszyński, op. cit., s. 702.
[128] Moszyński, op. cit., s. 703.

predhrišćanske crte. U njih ubrjamo predstavu o Bogu koji šalje munje i gromove i podseća na Peruna. I glupi đavoli ne odgovaraju otelovljenju zla i lukavstva, kakav je biblijski đavo, a kasnije hrišćanski. Osim ovoga, natprirodni svet, po shvatanju Polešuka, suštinski se razlikovao od slovenskog pogleda na svet. Uprkos autoru, izraz *čart* (č'rt-), kao deomonološko određenje nije poznato u srednjevekovnim ruskim izvorima, a rečnik I. I. Sreznjevskog ga ne beleži. Već ta okolnost oduzima autoru argument koji bi imao da potvrdi arhaičnost poleskog dualizma. Ne postoje dokazi u izvorima ni o borbi paganskog boga (naravno Peruna) i demona ili đavola. Uopšte, Starim Slovenima bilo je strano suprotstavljanje bogova i đavola, koji su bili samo pežorativan izraz za demone. Crni bog Polabljana je *interpretatio slavica* hrišćanskog đavola. Borba Boga i đavola, polarizacija dobra i zla – to su hrišćanski motivi u poleskom pogledu na svet. I terminološko ujednačavanje u okviru demonologije, koje svedoči o procesu sinteze, treba smatrati novijom pojavom. Greška Mošinjskog temelji se na tome što nije izvršio konfrontaciju poleskih verovanja s religijom Slovena[129], što, polazeći od opšte pretpostavke o poleskom konzervatizmu, nije uzimao u obzir da je i Polesje doživljavalo duboke političko-društvene promene (postojanje feudalne kneževine u Turovu na prelazu X u XI vek), kulturne (nastanak turovske biskupije u XI veku, u kojoj između ostalih u XII veku boravio talentovani propovednik Ciril), ekonomske (npr. agrarna reforma kraljice Bone u XVI veku). Zaključci koji slede iz poleskog primera i imaju za cilj da ilustruju prividnu izolaciju i zaostalost, religiozni konzervatizam, smeju se uopštiti: analiza etnografskih podataka ne može voditi rekonstrukciji paganskih verovanja, bezbrižne konfrontacije s istorijskim izvorima. Preciznije formulišući, možemo reći da za osnovu rekonstrukcije treba uzeti istorijske podatke, dok etnografske treba koristiti samo u rasvetljavanju dalje sudbine paganskih verovanja. Retrogresivni etnografski zaključci, lišeni istorijskog oslonca u rekonstrukciji slovenske religije, mogu odvesti čitaoca na pogrešan put[130]. Teorijski, etnografija bi mogla poslužiti u cilju kontrole arheoloških kriterijuma istorijskih gradova, ali će rezultat te za-

[129] A. Brückner, *Kultura duchowa Słowian*, KHist. 52/1938, s. 216; R. Tomicki, "Żmij, Żmigrody, Wały Żmijowe. Z problematyki religii przedchrześciańskich Słowian", APol. 19/1974, s. 491; J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925/1970, s. 287–382; I. Piątkowska, "Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej", Lud 4/1/1898, s. 414; M. Maciąg, "Legendy o stworzeniu świata", Wisła 16/1902, s. 329, vidi i napomenu 489.
[130] S pravom sumnjaju u etnografsku metodu u rekonstrukciji religije Slovena: Kowalczyk, op. cit., s. 13; Tomicki, op. cit. s. 483–507 i 504; E. Kowalczyk, "Żmij, Żmigrody, Wały Żmijowe – odpowiedź Ryszardowi Tomickiemu", APol. 22/1977, s. 192–212.

mene zavisiti od upotrebljivosti arheološkog materijala u rekonstrukciji religije.

Drugi primer za etnografsku metodu, koji se nadovezuje na arheologiju, pruža holandski proučavalac Z. R. Ditrih, koji, na žalost, polazi od pogrešne pretpostavke o etnogenezi Slovena kao amalgamu raznorodnih etničkih elemenata (što možemo smatrati odjekom Marove teorije), iz čega proizlazi druga pretpostavka – o heterogenom poreklu slovenske polidoksije i nastanku njenih najstarijih slojeva u dalekim arheološkim epohama. Najstariji supstrat koji je slovenska religija primila u sebe, prema ovom autoru, spada u mezolit i odnosi se na uralske (ugrofinske) narode, koji su Slovenima preneli predstave o materijalno shvaćenoj duši, a u nedostatku predstava o višem božanstvu odredene oblike totemizma. Drugi sloj u religiji Slovena autor izvodi iz paleoagrarne (tripolske) kulture, iz koje potiče kult plodnosti i zemlje, prevaga ženskih demona i svojstva materijarhata, prinošenje žrtava precima itd. Indoevropski i iranski slojevi našli su odraz u jezičkim podacima, a kasnije u pisanim izvorima. Autor zaključuje da je slovensko paganstvo, tako reći, potpuno lišeno indoevropskog nasleđa, imalo oblik dvovernosti, koju čine dva različita sloja: Uralo-paleoagrarni i iranski[131]. Autorova metoda zasniva se na otkrivanju zajedničkih elemenata (kasnijih) u religiji Slovena i u ugrofinskim verovanjima, paleoagrarnim elementima i njihovom smeštanju u kameno doba, što se ne može kontrolisati. Ovu metodu diskredituje praznina u poređenju koje autor vrši, jer elementi koje uzima u obzir i pominje (ako izostavimo nepravilno pripisivanje Slovenima totemskih oblika i matriharhata, koji ističe E. Gasparini) ne ograničavaju se samo na Slovene i ugrofinske narode i sl., već su široko poznati i indoevropskoj grupi, na koju se slovenska polidoksija pre svega nadovezuje. U tom slučaju uralo-paleoagrarna povezanost gubi tlo pod nogama.

Etnografsku metodu šire primenjuju sovjetski lingvisti V. V. Ivanov i V. N. Toporov uzimajući kao osnovu rekonstrukcije izvesnih elemenata slovenske mitologije motive sačuvane u slovenskom folkloru. Ti motivi čine određen sistem i odnose se na božanstva poput Peruna i Velesa, na njihovu međusobnu borbu. Drugi sistem motiva odnosi se na Jarilu i Kupalu[131a]. Ogroman materijal koji su ovi autori sakupili i obradili etimološki, predstavlja naučnu vrednost, nezavisno od rezulta-

[131] Dittrich, op. cit., s. 505, vidi i napomenu 117.

[131a] V. Ivanov, V. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej. Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*, M. 1974, vidi i napomenu 230.

ta preduzete rekonstrukcije. U njoj, međutim, nedostaje značajna karika – potvrda rezultata, do kojih su došli autori, u istorijskim izvorima.

S obzirom na povećavanje materijala arheologija je najdinamičnija nauka među naukama koje se bave čovekovom najdaljom prošlošću, koja istovremeno nailazi na najveće teškoće prilikom rekonstrukcije čovekovih predstava, služeći se za tu svrhu tumačenjem materijalnih ostataka. Prema tome, valja istaći granice njenih mogućnosti. Dok istorijski i etnografski izvori donose opise, potencijalno adekvatne, verovanja i kulta, arheološki, "nemi" izvori totalno ćute o religioznom životu, jer govore o njegovim materijalnim tragovima, prema tome, pitanje je u kojoj meri mogu biti osnova za rekonstrukcije čovekovih predstava, služeći se za tu svrhu tumačenjem materijalnih ostataka. Prema tome, valja istaći granice njenih mogućnosti. Dok istorijski i etnografski izvori donose opise, potencijalno adekvatne, verovanja i kulta, arheološki, "nemi" izvori totalno ćute o religioznom životu, jer govore o njegovim materijalnim tragovima, prema tome, pitanje je u kojoj meri mogu biti osnova za rekonstrukciju religije. Istoričar saznaje neposrdno iz svojih izvora, recimo, o oblicim politeizma u datoj zemlji, arheolog o njima izveštava na osnovu ljudskih i životinjskih figura sačuvanih u zemlji, u kojima vidi predmete kulta ili na osnovu ostataka neke građevine, u kojima vidi hram. Ono što je u istoriji dato u izvorima, u arheologiji je rezultat njihovih interpretacija, koje se, ako izvršimo dublju analizu, zasnivaju na asocijacijama sa istorijskim ili etnografskim svedočanstvima ili usmenim izvorima. A usmeni izvori odnose se neposredno na interpetirani predmet – u tom slučaju interpretacija ne izaziva metodološku sumnju, ali samo na analogan materijal, ako su o datom predmetu sačuvani usmeni izvori.

U drugom slučaju, kao i u uporednoj metodi uopšte, zaljučci su obično hipotetički. Lišena objektivne zasnovanosti, zaključena na osnovu domišljanja koja se ne mogu proveriti, interpretacija nema karakter naučne tvrdnje. Tek usklađena s usmenim izvorima, koji se odnose neposredno na predmet istraživanja, arheologija unosi u rekonstrukciju religije vlastiti pozitivan doprinos u vidu komentara sadržanih u okvirima materijalne kulture[132], proširujući i produbljujući naše znanje u oblasti predmeta i mesta kulta, zagrobnog života, mešanja duše urmlog u zemaljska pitanja, magije. Npr. sahranjivanje ljudi uz specijalnu proceduru, kao što je probadanje tela kocem ili lobanje

[132] Pregled arheološkog materijala za rekonstrukciju religije dala je Kowalczyk, op. cit., poglavlje III ("tragovi organizovanog kulta"), IV („kult mrtvih") i V ("tragovi magičnih verovanja").

ekserom, u poređenju sa usmenim izvorima, značajna su dopuna proučavanju vampirizma. Kada se pojave složenija i spornija pitanja, njihovo tumačenje je u funkciji istorijskog istraživanja. Recimo, običaj stavljanja novca u kovčeg, poznat i Slovenima, obično se (ne uvek) interpretira kao drevno, pagansko plaćanje za prevoz preko reke koja odvaja svetove, kuda je otišla pokojnikova duša[133]. Etnografija utvrđuje ogromnu raširenost tog običaja u svetu. Međutim, taj običaj na slovenskom terenu nije mogao nastati u epohi paganstva, jer nije postojao metalni novac kao platno sredstvo (još sredinom X veka u Pragu se plaćalo platnenim maramicama); u Rusiji su se dugo – i posle prelaznog perioda, dok je bio u opticaju strani novac – u tu svrhu služili veveričjim krznom. Motiv granične reke, antičkog porekla, preko koje su prelazile duše pokojnika (nekad predvođene Haronom) koje su prevozniku plaćale novcem (obol) došao je Slovenima (po svoj prilici najpre južnim, a odatle i severnim) iz Vizantije, što rešava pitanje tog motiva i u poljskim zemljama. Prema tome, on nije originalan, već je pozajmica iz ranog srednjeg veka. Isto tako, da nije Titmarovog podatka o slovenskom kultu u Šlenžu i Tacitovog o kultu Alka, cela ta koncepcija o kultnoj ulozi te planine u starom veku i kasnije u srednjem veku stajala bi na staklenim nogama. Tamo gde istorijski izvori ćute, kao u slučajevima analognim Šlenžu, tj. uzvišenim kultnim mestima na poljskim terenima, pomenute koncepcije ostaju u sferi manje ili više verovatnih domišljanja. Oblast religije, iza koje su ostali brojni tragovi u zemlji, jeste magija kao oblik polidoksije, ona je životna, neprestano se upražnjava i koristi materijalnim sredstvima. Ali i tu, u slučaju kada pisani izvori o tome ne govore, ne može se povući jasna granica između predmeta za svakodnevnu upotrebu, kao što su igračke i ukrasni predmeti i magičnih sredstava.

Da bismo videli dokle sežu kompetencije arheologije u oblasti rekonstrukcije religije, ilustracije radi uzimamo sintetični rad o verovanjima poljskih plemena iz pera vrsnog poznavaoca arheoloških materijala, kakav je J. Kostševski. U njegovom radu ističu se četiri oblasti. Prvi problem, pod naslovom "Čast umrlih", uglavnom se odnosi na pogrebne obrede razmatrane na osnovu arheoloških podataka, koji, na žalost, malo obogaćuju čisto religijsku problematiku, oni se svode na notornu konstataciju verovanja u zagrobni život. Dalja tri pitanja: "kult prirode, verovanje u demone i bogove" (oko 45% tek-

[133] J. Kostrzewski, op. cit., s. 330; Kowalczyk, op. cit., s. 86; Moszyński, op. cit., 597; Niederle, op. cit., s. 1/1, s. 269; Mansikka, op. cit., s. 20.

sta), "javni kult" i "magija" rasvetljena su na osnovu pisanih izvora i jezičkih podataka (prema A. Brikneru), posebno etnografije (prema K. Mošinjskom), dok veoma malo koristi pomoć arheologije[134], koja jednoznačno ne odražava religijske činjenice.

Metoda rekonstrukcije religije, ispunjena opreznošću, koju je J. Kostševski prihvatio u pomenutom radu, prilično sužava obim rekonstrukcije verovanja u vremenima bez istorijskih izvora i vremenski udaljenih od foklora XIX i XX veka, da bi istraživač imao prava da se povlači u tako daleka razdoblja etnografije o kojoj je K. Mošinski nagomilao ogroman materijal. Mada tu priskače u pomoć tumačenje arheoloških spoemnika ekstenzivnom metodom. Na taj način V. Henzel rekonstruiše politeizam lućičkog naroda, otkriva u njemu "svojevrstan sinkretizam solarno-lunarnih verovanja", nalazi "božanstva sa zverinjim glavama", antropomorfna božanstva ili "bliska grčkoj Artemidi", "u venetskom panteonu" (lućičkom) utvrđuje prevagu ženskih božanstava, a pored njih "muška ihtifalična božanstva", nalazi da je taj narod prinosio žrtve u ljudima, pronalazi kultni kanibalizam, oltare u vidu "drvenog korita" itd.[135] Tako autor interpretira različite spomenike lužičke kulture, mada ne pruža dokaze da je njegova interpretacija u skladu sa svešću lućičkog naroda, niti gde da u nedostatku pisanih izvora traži te dokaze? Drugim rečima, umesto rekonstrukcije lužičke religije dobijamo sistem domišljanja koja se ne mogu proveriti – u pozitivnom smislu. Istina, postoji posredna provera koja je rečita, ali ne ide na ruku navedenim dokazima. Opšta orijentacija u istoriji indoevropske religije govori protiv mogućnosti politeizma kod naroda bez državnog uređenja i daleko od sfere Sredozemlja i zemalja "plodnog polumeseca". Religiju "Praslovena" u tom periodu lućičke kulture pokušao je da rekonstruiše B. Gediga u radu koji svedoči o tome da je u potpunosti ovladao materijalnim osnovama problema. Isto je učinio za razdoblje tzv. pomorske kulture. Treba pozdraviti uvodnu izjavu "o nužnoj budnosti, da se ne bi udaljio od objektivne i proverljive istorijske istine u zemlji koju je stvorila bajkovita mašta"[136]. I pored dosledne primene tako okarakterisane metode malo bi se moglo reći o religiji "Praslovena", mada u obradi teme odlučuje ekstenzivna metoda, koja pruža široke mogućnosti za slobodnu interpretaciju arheo-

[134] Kostrzewski, op. cit., u napomeni 125.

[135] H. Hensel, ***Polska starożytna***, Wrocław 1973, s. 237–247; Isti, *Ziemie polskie w pradziejach*, Warszawa 1969, s. 134–139; J. Gąssowski, "Kult religijny", MSKDSłow. (1972), s. 574–587.

[136] B. Gediga, *Śladami religii Prasłowian*, Wrocław 1976, s. 6; L.J.Luka, *Wierzenia pogańskie na Pomorzu wschodnim w starożytnosci i wczesnym średniowieczu*, Wrocław 1973.

loških podataka, što bih ilustrovao s nekoliko primera. Od ostataka koji se odnose na religiju autor izdvaja dve značajne grupe. Jedna obuhvata pogrebne obrede, druga umetnički obrađene predmete kulta. U pogrebnim obredima i solarnoj simbolici koja ih prati autor nalazi uputstava za eshatološka rešenja: "Čini se da u tome nalazimo potvrdu da je i u religiji Praslovena lužičke kulture sunčano božanstvo igralo značajnu ulogu u pogrebnim kultovima, s obzirom da je silazilo u zemlju umrlih, kao predvodnik duša i na kraju kao garancija vaskrsenja, na šta su upućivali izlazak i zalazak sunca"[137]. Ovi podaci, bez potvrde pisanih izvora, koji osvetljavaju intelektualnu kulturu lužičke epohe, u najboljem slučaju dopuštaju da se zaključi da su postojala verovanja u zagrobni život i, eventualno, govore o magičnom predodređenju "solarne simbolike", a možda i o poštovanju sunca kao predmeta prirode. Međutim, da bi se dokazalo da je postojalo verovanje u "božanstvo sunca" (antropomorfno?) potrebno je da to jasno potvrde izvori. Ta vrsta božanstva mogla se formirati kod Slovena tek u X veku. Elementi kao: zemlja mrtvih, sunce u ulozi predvodnika duša, vaskrsenje (!) duša, izrazita su amplifikacija, koju ne potvrđuju arheološki podaci; zaključivanje na osnovu udaljenih analogija zahtevalo bi proveru na lužičkom tlu. Rekonstrukciju religije na taj način zamenjuje konstrukcija koja se temelji na domišljanjima, za koju se uopšte ne zna da li ima bilo šta zajedničko sa činjeničnim stanjem. Isto se može reći za potvrdu zoolatrije u vidu glinenih figurica životinja, posebno vodenih ptica poput čegrtuša, koje bi trebalo da imaju funkciju kultnih predmeta, a ne igrački, jer nisu samo sačuvane u grobovima male, već i veće dece, čak odraslih lica. Sklonost ka poštovanju vodenih ptica, prikazivanih u vidu čegrtuša (možda zbog toga što su imale apotropeičan značaj) i stavljanih u dečje grobove je nešto posebno[138]. Činjenica je da je prvobitni čovek poštovao životinje, ali u kom vidu i kojih razmera, nećemo saznati na osnovu tih ili nekih drugih glinenih figurica, bez odgovarajuće potvrde izvora ili drugih preciznijih dokaza, koji je započeo u lužičkoj kulturi, a kristalizovao se u polapskim božanstvima, kao što je arkonski Svetovid[139] i može izazivati samo sumnju, jer se kult kipova razvio u Polablju tek u X veku. Sav taj materijal zahteva konfrontiranje sa religijom Slovena u srednjem veku da bi se izvršila kritička selekcija i eventualno izvlačenje elemenata koji sa stanovišta religije Slovena zaslužuju pažnju.

137 Gediga, *Śladami religii*, s. 122.
138 Ibidem, s. 99–100.
139 Ibidem, s. 275–277.

Na kraju, pomenimo još jednu koncepciju koja sugeriše sublimiranu predstvu religije Slovena. Ovaj pogled u našoj literaturi zastupa M. Cabalska, nadovezujući se na poreklo spaljivanja tela kao pogrebnog obreda. Ovaj obred, koji je poznat na svim kontinentima, po mišljenju jednih širio se iz više središta, a po mišljenju drugih – iz jednog središta[140]. Autorka izvodi taj obred iz jednog središta, koje se nalazilo u Sumeru (donja Mesopotamija), koje je funkcionisalo već oko 3000. godine pre n. e. Odatle je trgovačkim putevima, s bakrom i bronzom[141], spaljivanje stizalo u Evropu i u slovenske zemlje. Pa ipak, ta koncepcija nije ubedljiva. Jer, prve tragove spaljivanja tela (celog) u Srednjoj Evropi ("dunavska kultura" između Rajne, Dunava i Visle) isto tako nalazimo iz III milenijuma pre n. e., dakle malo kasnije (?) nego u Mesopotamiji, gde je taj obred redak i pre slučajan[142], zbog toga sumnjamo da je toliko daleko otišao. Štaviše, smatra se da se malobrojni grobovi sa spaljenim telom pojavljuju još pred kraj kulture vrpčaste keramike (dakle oko 3500. godina pre n.e.) u Poljskoj i Tiringiji[143]. Najzad, od početka II milenijuma pre n. e. spaljivanje se širi sa severa (iznad Laba-Havele) prema jugoistoku i jugozapadu[144]. U svetlosti svih tih podataka mesopotamsko poreklo obreda spaljivanja u srednjoj Evropi je problematično. Prema autorkinom mišljenju, "obred spaljivanaja tela pratila je jedinstvena ideologija, povezana s utvrđenim pogledom na svet", čija je osnova "verovanje u svevišnjeg, tvorca i gospodara sveta. Najviše božanstvo, čije postojanje potvrđuju sve religije povezane sa obredom spaljivanja, shvaćeno je monoteistički, kao jedini bog koji prebiva na nebu..."[145] Ovo nadovezivanje na monoteizam otkriva da je autorka napravila sličnu grešku kao i V. Šmit, tj. da ne razlikuje "pramonoteizam" od pojave koju nazivamo protomonoteizam, koja je nastala još u vreme indoevropske zajednice i nema ničeg zajedničkog s obredom spaljivanja tela. I u Sumeru vidimo tragove semitskog prototeizma u vidu boga An ili Neba, mada se u

140 U. Schlenther, *Brandbestattung und Seelenglauben. Verbreitung und Ursachen der Leichenverbrennung bei aussereuropäischen Völkern*, Berlin 1960, s. 1; M. Cabalska, "Zagadnienie obrządku ciałopalnego", WArch. 30/1964, s. 19.
141 Cabalska, "Zagadnienie obrządku ciałopalnego", s. 18–42; Isti, "Cmentarzysko kultury łużyckiej w Kuśmierkach w pow. częstochowskim a zagadnienie początków i rozpowszechnienia się zwyczaju palenia zmarłych", PArch. 18/1966–7, 1968, s. 142–146; Th. Voigt, *Zur Problematik der spätneolitischen Brandbestattungen in Mitteleuropa*, Jahressch.f.mitteldeutsche Vorgeschichte 47, Halle(Saale) 1963, s. 181–242, posebno s. 195–208; James, *Religionen der Vorzeit*, s. 102.
142 V.G.Childe, *The Dawn of European Civilization, izd. 4, London 1947, s. 101, 331 i 339; Voigt, op. cit., s. 195; James, Religionen der Vorzeit*, s. 47.
143 K. Jażdżewski, /u/: Pradzieje Polski, Wrocław etc. 1965, s. 67.
144 Kao fusnota 141.
145 M. Cabalska, /u/: *Ze studiów nad religią pogańskich Słowian*, Materiały Archeologiczne 14/1973, s. 104, 105. Vidi i "Ze studiów nad obrządkiem ciałopalnym w Europie przedhistorycznej", Prace Archeologiczne zesz. 8 (Zeszyty Nauk UJ. 149), Kraków 1967, s. 41.

toj zemlji razvio politeizam s brojnim panteonom[146], dok je monoteizam dobio trajne oblike jedino u nacionalnoj religiji Izraela[147]. Prema tome, vidimo da je vezanost autorke za obred spaljivanja izvesne sublimirane ideologije teško uskladiti sa realnim činjenicama. Takođe je neprihvatljivo njeno mišljenje o tobož neceremonijalnom ophođenju Sumera sa telima umrlih, kada su otvorene kraljevske grobnice, ispostavilo se da su se u njima ipak nalazili skeleti[148]. U svakom slučaju, ne vidi se da su Sumeri posvećivali naročitu pažnju besmrtnosti duše niti išta govori u prilog tome da su obred spaljivanja izvodili iz dubljih ideoloških pobuda. Pre bismo se mogli složiti sa drugom autorkinom opservacijom, iako se odnosi na niže stepene razvoja: "Odlučujuću ulogu (u prihvatanju spaljivanja) igra želja za potpunim uništenjem tela – središta snage i moći, koje kao priviđenje koje se vraća, može naneti štete živima"[149]. Međutim, sumnjamo da oblici pogrebnog obreda mogu dovesti do dubljih zaključaka o religiji u slovenskim zemljama.

U sovjetskoj nauci problematikom religije Slovena, posebno Rusije, najviše se bavi B. A. Ribakov obogaćujući istraživanja novim materijalima i novim koncepcijama. Poseban značaj u proučavanjima religije taj autor pridaje interpretaciji ukrasnih motiva i umetničkim predmetima koji čine spomenike materijalne kulture. Iz tog izvora autor dešifruje periodizaciju istorije religije, počev od epohe paleolita, koju karakterišu dva motiva: životinja i žena s izrazitim oblinama, koji svedoče o kultu životinja (ili možda pre odslikavaju interesovanja za lov) i kultu majke (praroditeljke, zemlje), mada se autor, počev od agrarnog neolita, u rekonstrukciji služi podacima indoevropeistike i u sve većoj meri pisanim izvorima zahvaljujući pomeranju u duboku prošlost mitoloških bića poznatih iz srednjevekovne književnosti i folklora. Ribakovljevi zaključci[150] potvrđuju opšte mišljenje: arheološki spomenici su u istraživanjima religije surogat pisanih izvora i jezičkih

[146] R. Jestin, "La religion sumérienne", HDRel. I, s. 190–197; James, *Starożytni bogowie*, s. 298; A. Caquot, "La religion d'Israel des origines à la captivité de Babylonie", HDRel. I, s. 362.

[147] Caquot, op. cit., s. 389; H. Ringgren, Izrael, /u/: *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa 1975, s. 121; A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIII*[e] siècle, Paris 1939 (L'évol. de l'human. s. I, vol. 27), s. 296.

[148] James, *Starożytni bogowie*, s. 58 i 173.

[149] Cabalska, "Zagadnienie obrządku ciałopalnego", s. 27 i 35; Isti, "Ze studiów nad obrządkiem cialopalnym", s. 47.

[150] B.A. Rybakov, "Jazyčeskoe mirovozzrenie russkogo srednevekov'ja", VIst. 1/1974, s. 3–30; Isti, "Kalendar' IV v. iz zemli Pogan", SArh. 4/1962, s. 66–89; Isti, "Kosmogonija i mifologija zemledel'českogo eneolita", SArh. 1/1965, s. 24–47; 2/1965, s. 13–33; Isti, "Svjatovit–Rod", /u/: *Liber J. Kostrzewski... dicatus*, Wrocław 1968, s. 390–394; Isti, "Rusalii i bog Simargl–Pereplut", SArh. 2/1967, s. 91–116; Isti, "Jazyčeskaja simvolika russkih ukrašenij XII v.", I MKASlov. 5/1970, s. 352–367; V.P.Darkevič, "Simvoly nebesnyh svetil v ornamente drevnej Rusi", SArh. 4/1960, s. 56–67; Isti, "Topor kak simvol Peruna v drevnerusskom jazyčestve", SArh. 4/1961, s. 91–103; V.V. Sedov, Amulety–kon'ki iz drevne–russkih kurganov, /u/: *Slavjane i Rus'* Moskva 1968, s. 151–157; L.V.Zarubin, "Solnce i zori v praslavjanskom i slavjanskom izobrazitel'nom iskusstve", Sovetskoe slavjanovedenie, 1975, s. 65–71.

činjenica. Tamo gde nedostaju usmeni izvori proučavalac nužno poseže za arheološkim materijalom, koji samo u malobrojnim slučajevima pruža jasna uputstva u pogledu verovanja (kao što je pogrebni obred koji predstavlja trag verovanja u zagrobni život).

Iz navedenih primedbi proističe da stanje pisanih izvora u velikoj meri odlučuje o hronološkom, predmetnom i geografskom obimu istraživanja religije Slovena. Pisani podaci o njoj datiraju od VI veka, koji bi zbog toga trebalo da bude *terminus a quo* sistematskog izučavanja date problematike, s tim što se slika religije Slovena u ranom srednjem veku reflektuje i na našu predstavu o njoj u ranijim vremenima, a njeni elementi mogu se konfrontirati s arheološkim materijalom, i etimologijom u cilju rasvetljavanja starije etape razvoja. U predmetnom pogledu, pisani izvori koji se odnose na sve Slovene, omogućuje svestrano (iako nepotpuno) rasvetljavanje religijske problematike, iako su, u geografskom i vremenskom pogledu, neravnomerno raspoređeni. Neravnomerna geografija izvora jedan je od razloga regionalne podele istraživanja religije Slovena, koja je prihvaćena i u ovom radu.

II

RELIGIJA SLOVENA

1. *Problem prototeizma južnih Slovena*

Kada su se polovinom VI veka slovenski narodi Anti (dnjeparski) i Sklaveni (dnjestarski) našli na donjem Dunavu, njihovo prisustvo na granicama Carstva signalizirali su vizantijski pisci Jordan i Prokopije. Drugi je ostavio opis slovenskih običaja, verovanja, koji je Slovenima uskratila literatura starog veka, sa kojim se ne može porediti nijedan opis ni iz srednjeg veka. Prokopije je posvetio religiji Slovena kratak, ali veoma sadržajan opis pomenuvši njene osnovne crte na svestran i sistematičan način, ostavši njen jedini izveštač, ako izostavimo uzgredno pominjanje Bonifacija iz 745–746 godine o spaljivanju mrtvaca kod Slovena (ritualnom) sve do kraja IX veka, od kada imamo neprekidne, ali jednostrane izvore. Izvori, koji potiču iz vremena paganstva ili su nešto kasniji, pružaju najviše podataka o politeizmu, dok se polidoksijom najviše bave kasniji izvori, nastali u vezi sa istrebljivanjem ostataka paganstva od strane hrišćanskog sveštenstva, o čemu su se podaci sačuvali u propovedima i drugim crkvenim spisima. I viša sfera mitologije našla je verodostojniji odraz od polidoksije, čije se samo opšte crte mogu rekonstruisati na osnovu najstarijih podataka. Ova struktura izvornog materijala korisna je za istraživanja više sfere religije, koja je kasna pojava kao i za odgovor na nov ideološki (hrišćanski) i ustrojstveno-politički (državni) pravac za Slovene. Politeizam je, kao što ćemo videti, ponikao kroz ideološko-političko konfrontiranje sa sredozemnim krugom, bio je proizvod slovenske misli koja reaguje na nove pojave, odlikovao se dinamizmom, u različitim slovenskim zemljama imao je različite oblike, izražavao je pravce kulturnih odnosa, zbog čega zaslužuje posebno interesovanje istoričara. Što se tiče polidoksije, ona izaziva interesovanje kao odraz tradicionalnog slovenskog pogleda na svet, čiji su oblici i sadržaji po prirodi konzervativni, a istovremeno odlikuje se tolerancijom u pogledu veroispovesti, koja olakšava pasivnu recepciju pozajmica, koje su u prvom redu uzimane iz hrišćanstva. Zbog toga ne treba očekivati u kasnijim izvorima da ar-

haični tip bude verno odražen, iako oni omogućuju da bude spoznat u pojedinostima. I u geografskom pogledu pisani izvori nisu raspoređeni ravnomerno. Politeizam se najjasnije odrazio u Polablju i u Rusiji, jer se u tim dvema zemljama jedino i razvio, međutim, o polidoksiji u Polablju sačuvano je malo podataka, a kod Južnih Slovena, čiju etnografiju upoznajemo tek zahvaljujući istraživanjima u XIX i XX veku, minimalno – dakle u vidu koji se prilično razlikuje od prvobitnog stanja i ne pruža prave osnove za rekonstrukciju paganskih verovanja, utoliko pre, jer su se na Balkanu susrela sa starijim kulturnim supstratom, tako da Sloveni nisu mogli a da ne preuzmu njegove elemente. Prema tome, izlazi da se treba odreći rekonstrukcije religije u tom delu slovenskog sveta, izuzev elemenata koji su sačuvani u najstarijim izvorima. U daljim razmatranjima, s obzirom na eksponiranost viših mitoloških formi, koje se odlikuju dinamizmom i geografski se razlikuju, bavićemo se religijom Slovena deleći ih regionalno na južne, istočne i zapadne, s tim što ćemo u poslednjoj grupi izdvojiti Polablje sa njegovom specifičnom formom politeizma. Za spoznaju religije južnih Slovena od osnovnog je značaja pomenuti Prokopijev opis. Jasno je da tako izuzetan podatak o religiji Slovena, u trenutku kada se neposredno susreću sa civilizovanim svetom, – ukoliko je verodostojan – zaslužuje posebnu pažnju. Evo kako on glasi[151]:

"... jer jedinog boga, tvorca gromova i munja, smatraju svevišnjim, prinose mu žrtve u vidu volova i drugih žrtvenih životinja; gotovo da ne znaju za sudbinu niti joj pripisuju bilo kakav značaj u ljudskom životu; međutim, kada im preti smrt, bilo u bolesti ili u ratu, obavezuju se bogu da će mu, ako ih spase, prineti žrtve; kada opasnost prođe ispunjavaju obećanje i veruju da toj žrtvi treba da zahvale za spasenje života; isto tako odaju poštovanje rekama, nimfama i drugim demonima, prinose im svakojake žrtve, a za vreme žrtvovanja predskazuju..."[152]

Ovaj opis naveo je proučavaoce na to da je Prokopije dao slovenskim verovanjima monoteističku obojenost primenjujući na njih *interpretatio christiana*[153]; međutim, češće je mišljenje da je slovenski bog u

[151] Procopii Caesariensis, *Opera omnia* 2, Lipsiae 1905, s. 357; *de bello Gothico III*, cap. 14 23–24.

[152] A. Brückner, Wierzenia religijne i stosunki rodzinne, /u/: *Początki kultury słowiańskiej*, Kraków 1912, s. 165; M. Plezia, *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian 1*, Poznań–Kraków 1952, s. 69; G. Labuda, *Słowiańszczyzna pierwotna*, Warszawa 1954, s. 78, 221; Z. Sulkowski, Początki kościo polskiego, /u/: *Kościół w Polsce 1*, Kraków 1966, s. 28; P.–S. Leicht, "Tracce di paganesimo fra gli Sclavi dell' Isonzo nel secolo XIV", Studi e materiali di storia delle religioni 1/1925, s. 249.

[153] Polak, *Slovanské nabožensví*, s. 128; A. Michelitsch, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Graz 1932, s. 652; B. Rubin, "Prokopis von Kaisareia", REnc. 45, Hb. (1957), kol, 473.

stvari preuzet grčki Zevs[154]. A. Brikner je o Prokopiju napisao: "Iz škola je znao za grčki Olimp a isto tako (što je u ono vreme bilo opšte mišljenje) da su bogovi otelovljenja prirodnih sila i da je paganstvo svuda isto, iz čega je izveo gromovladaoca-najvišeg boga, kome se prinose žrtve – da je ceo iskaz mogao smelo da iznese ne znajući ništa bitno o religiji Slovena"[155]. Ako je Prokopije uneo u svoj opis fiktivne elemente, kakvu vrednost onda ima slika koju je dao kao izvorŽ I Brikner je osporio podatak vizantijskog pisca: "To svedočanstvo podseća na glatko sročenu frazu u klasičnom stilu; s obzirom na odsustvo ijednog konkretnog, autentičnog imena, teško je pouzdati se u njega"[156]. Briknera je podržavao B. O. Unbegaun[157]. Međutim, metoda kojom je Brikner pokušavao da ospori Prokopijev podatak o slovenskom gromovladaocu, izvlačeći ga iz konteksta, izaziva sumnju. Ovaj pisac ne uzima u obzir činjenicu da Prokopije pišući o Slovenima uopšte ne daje varvarska imena, jer najverovatnije nije poznavao njihovu fonetiku. U stvari naveo je samo jedno slovensko ime, Sklavene, zatim Ante, koji nisu slovenskog porekla i zagonetne Spore, pripisavši tom imenu grčko značenje i na kraju takođe neslovensko ime Hilbudius. Takođe je izostavio mitološke nazive. Prema tome, teško je smatrati Briknerovu argumentaicju dovoljnom u osporavanju autentičnosti Prokopijevih podataka, koji se smatraju ozbiljnim i u načelu verodostojnim izvorom, jer se bez razloga ne smatra najvećim grčkim istoričarem od vremena Polibija[158]. Istina, Prokopijevo izlaganje nije lišeno tendencioznosti (ponekad nepouzdano ocenjivanje, kao u slučaju cara Justinijana), bio je pristrasan u pogledu dvorskih i crkvenih stvari, međutim kada nije bio lično angažovan (kao u pomenutom opisu), odlikovao se objektivnošću i konkretnošću. Na njegove etnografske digresije koje su se odnosile na susede Carstva, pala je sumnja (koja je u nauci često nepravedno izricana raznim književnim spomenicima) da se u pogledu sadržaja ugleda na književne sheme, da se služi šablonskim obrtima.

[154] A. Kirpičnikov, "Čto my znaem dostovernogo o ličnyh božestvah slavjan", ŽMNProsv. 1885, sept., s. 47 i 65; L. Leger, *La mythologie slave*, Paris 1901; Niederle, op. cit., s. 93; Unbegaun, op. cit., s. 402; V.J.Mansikka, *Die Religion der Ostslaven I. Quellen*, Helsinki 1922, s. 381.

[155] Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 108; Vidi i *Mythologische Thesen*, s. 8.

[156] Brückner, *Wierzenia*, s. 165.

[157] Unbegaun, op. cit., s. 394.

[158] F. Dahn, *Prokopius von Cäsarea*. Ein Beitrag zur Historiographie der Völkerwanderung und den sinkenden Römertums, Berlin 1865; B. Rubin, "Prokopios von Kaisareia Mitarbeiter Belisars und Historiker", REnc. 45 Hb., Stuttgart 1957, k. 273–599; E. Stein, *Histoire du bas Empire* 2, Paris 1949, s. 709–723; G. Soyter, "Die Glaubwürdigkeit des Geschichtsschreibers Prokopios von Kaisareia", BZsch. 44/1951, s. 541–545; Gy. Moravcsik, *Byzantino–turcica 1(izd.2)*, Berlin 1958, s. 489–500; W. Swoboda, "Prokop z Cezarei", SSSlow. 4, s. 358–359.

Prokopijev opis Slovena prokontrolisao je R. Benedikt, pokazavši u krajnjem rezultatu da je taj istoričar crpao iz verodostojnih, tj. slovenskih izvora, i da je dao etnografsku sliku koja ne odudara od stvarnosti[159]. Iako ne postoje dokazi da je Prokopije ikada prešao Dunav u slovenskom delu, zna se da je imao prilike da se neposredno susreće sa Slovenima – vojnicima u vizantijskom ropstvu, a u prvom redu – sa slovenskim vojnicima u carskoj službi. Na drugi izvor, čini mi se, ukazuju citirane reči opisa smrti od bolesti ili u ratu, koji se navodi kao jedini motiv prinošenja žrtava slovenskom božanstvu. Iz usta Slovena zemljoradnika pre svega trebalo bi da čujemo o dobroj žetvi kao cilju kultnih obreda. Prokopije u svojoj *Istoriji* takođe pominje slovenske odrede. Npr. čitamo o konjici koju čine Huni (Bugari), Sklaveni i Anti, koja je poslata 537. godine kao pomoć Belizaru u Rim, kada se pored tog vođe nalazio Prokopije[160]. Naravno, sa Slovenima najamnicima mogao se sretati i u Konstantinopolju. Prema tome, smemo da tvrdimo da je za podatke o Slovenima znao iz autopsije, iz razgovora s vojnicima i na osnovu posmatranja njihovog ponašanja. Nije se radilo o uzgrednim informacijama, jer Prokopijev opis religije Slovena svedoči o promišljenoj anketi i sistematizaciju njenih rezultata, o dubljem interesovanju za verovanja tog naroda. Ako su u opis prodrli izvesni strani elementi, bilo hrišćanski, bilo helenski, ne radi se o književnoj preradi samog Prokopija, već pre o tome da su vojnici primali strane elemente. Sa slovenskog stanovišta bili bismo spremni da prihvatimo kao tuđeg "gromotvorca", "kao svevišnjeg" da analogno određenije (reč je o ugledanju na epitete Jova), koje je u Tacitovoj *Germaniji* dobilo božanstvo Semnona (*regnator omnium deus*), ne ukazuje na to da pozajmice ne treba tražiti tamo gde domaći pojmovi pružaju objašnjenje. U datom slučaju nameće se nadovezivanje na indoevropski kult neba, podjednako moguć i kod Germana i kod Slovena. Otud poklapanje određenja. Briknerova tvrdnja da Prokopije pripisuje Slovenima školsku shemu grčke religije, ne izdržava kritiku, jer je vizantijski pisac izostavio politeizam – najbitniji element te religije, tj. istakao je da su Sloveni znali za jednog boga, te stoga nisu poštovali druga natprirodna bića politeističkog tipa. Javlja se pitanje da li je pominjanje "jednog slovenskog boga", pridavanje toj religiji svojstava monoteizma, k-njiževna forma koja podvlači odsustvo elemenata politeizma u toj reli-

[159] R. Benedict, "Prokopios Berichte über die slavische Vorzeit, Beiträge zur historiographischen Methode des Prokopios von Kaisareia". Jahrbuch der österreichischen Gesellschaft 14, Graz–Köln 1965, s. 51–78; Isti, "Ekskurs o Fule u Prokopija Kesarijskogo (K voprosu ob arhaizacii pri etnografičeskih opisanijah v vizantijskoj literature)", VVrem. 24/1964, s. 49–57.

[160] Stein, op. cit., s. 350 i 711; Prokop V, cap. 24; Rubin, Prokopios, kol. 298.

giji[161] i da li zbog toga ne pripada Prokopiju. Odreknimo se ove tvrdnje kao što smo odbacili eventualnost da su slovenski vojnici eksponirali kult neba kao "jedinog boga" – pod uticajem hrišćanstva. U svetlosti tih podataka kult "jednog boga" kod Slovena bio je u krajnjem slučaju indoevropskog porekla[162], tj. nema specifična svojstva slovenskog božanstva, što bi na izgled smetalo da se identifikuje sa božanstvom neba, on je tvorac groma ili sličan je bogovima gromovladaocima, kakvi su bili Zevs i Jupiter. Pa ipak, u osnovi oba ta božanstva nalazi se isti bog neba, koji je u istorijskom procesu modifikovan, što sugeriše slično poreklo i slovenskom božanstvu. Nosio je bez sumnje domaće ime – Perun. Pada nam čak na pamet da je "grom", ἀστραπή Prokopijeva grčka pozajmica tog slovenskog naziva ("perun"). Prokopije je shvatio da je božanstvo bilo tvorac "gromova", kad je u stvarnosti dobilo naziv sa sličnim značenjem[163].

O okolnostima u kojima se indoevropsko nebo pretvorilo u slovenskog Peruna govorićemo kasnije, na ovom mestu bavićemo se suštinskijim pitanjem: u kojoj se meri Prokopijevo jedino svedočanstvo o bogu-gromu može smatrati dovoljnim dokazom postojanja datog verovanja. Istoričar drevnih vremena, koja rasvetljuje samo slučajnim i usamljenim podacima iz izvora, često je primoran da događaje i pojave utvrđuje na osnovu samo jedne informacije iz izvora, i da relativne činjenice tretira kao apsolutne, ukoliko je izvor verodostojan, a činjenice koje nudi treba da budu u skladu s ostalima, tj. da ne izazivaju sumnju. Prema tome, "sigurnost" je konvencionalna, a mogućnost da se napravi greška mala. Tako razmatran Prokopijev podatak može se iskoristiti za odgovarajuću rekonstrukciju religije Slovena, utoliko pre što je Prokopije za najstariji period jedini izvor koji je u skladu sa indoevropskim kontekstom. Na sreću, potvrđuju ga kasniji istorijski izvori koji omogućuju proveru podataka vizantijskog istoričara. To potvrđuje i arapski *Anonimni izveštaj* koji sadrži podatke o svim južnim Slovenima[164] u vreme Svjatopelka (rođen 894), koga pominje.

[161] Urbańczyk, *Religia pog. Słowian*, s. 14; F. Bezlaj, "Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadniih desetih letih", Slovenski Etnograf 3/4, Ljubljana 1951, s. 347; J. Gąssowski, "Kult religijny", MSKDSlow., s. 578; J. Dowiat, Pogański obraz świata a przyczyny chrystianizacji Słowian, /u/: *Wieki średnie – prace ofiarowane T. Manteufflowi*, Warszawa 1962, s. 81.

[162] Michelitsch, Rubin kao i napomena 153.

[163] I. Ivanov, "Kul't Peruna u *južnyh slavjan*", *IORJaz. 8(1902), s. 140–172; Toporov, Fragnent*, s. 16; T. Wasilewski, "O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii", Onomastica 4/1958, s. 149–152; Jakobson u napomeni 120.

[164] B.N. Zachoder, *Kaspijskij svod svedenij o Vostočnoj Evrope* 2 Moskva 1967, s. 108; T. Lewicki, "Średniowieczne źródła arabskie o uprawie roli i o pożywieniu roślinnym u ludów wschodniej i środkowej Europy", SAnt. 13/1966, s. 184; T. Lewicki, S.W.Nt–B.LK arabskiej "Relacji anonimowej" (2 połowa IX w.) i jego "zastępca", /u/: *Liber Iosepho Kostrzewski... dicatus*, Wrocław 1968, s. 363–376; I. Hrbek, "Vyvoj a dnešní stav studia arabských pramenů o Slovanstvu", VPSlov. 5/1964, s. 37.

Kako nije sačuvan u originalnom tekstu, podatak o religiji je poznat iz dveju poruka: ibn Rosteha (početak X veka) i al-Gardezija (polovina XI veka). Taj izveštaj je sažetiji od Prokopijevog i glasi:

ibn Rosteh[165]

Svi oni (Sloveni) poštuju volove. Najviše seju proso. U vreme žetve mericama (ili šakama) zahvataju proso, podižu ga prema nebu izgovarajući sledeće reči: "Gospode, koji si nam (dosad) donosio hranu, daj nam je u izobilju i sada.

al-Gardezi[166]

Oni odaju poštovanje volu (ili kravi). Najviše seju proso. U vreme žetve to proso (ili još nezrelo žito) stavljaju u sito, zatim ga podižu (zabacujući glavu unazad) prema nebu izgovarajući sledeće reči: "Gospode, koji si nam učinio ovaj novogodišnji poklon, budi milostiv prema nama (daj nam ono što priželjkujemo).

Arapski izveštaji o Slovenima ne uživaju naročit glas među proučavaocima, puni su nepreciznosti, katkad zvuče fantastično. Ovde naveden izvor spada u najverodostojnije spomenike. U navedenom odlomku najveću sumnju je izazivalo pominjanje odavanja poštovanja volovima kod Slovena, što A. D. Hvoljson smatra neverovatnim, jer su arapski pisci kvalifikovali slovensku religiju prema određenom šablonu, kao svetogrde, kult nebeskih tela ili kult vatre; neznatna popravka dopustila mu je da "volove" (arap. *thiran*) prevede sa "vatra" (niran), što je prihvatila i naučna literatura[167]. B. N. Zahoder je odbacio ovaj prevod, jer lekciju ibn Rosteha potvrđuje al-Gardezi, dok Slovene kao poštovaoce vatre prvi pominje tek Masudi[168]. Istina, stari izvori ne beleže kult volova kod Slovena, iako kasnija etnografija govori o

[165] DA. Chvol'son, "Izvestija o hazarah, burtasah, bolgarah, mađarah, slavjanah i russah Abu-Ali Ahmeda ben Omar, ibn-Dasta etc.", SPB. 1869, s. 30; A.Ja.Garkavi (Harkavy), "Skazanija musul'manskih pisatelej o slavjanah u russkih (s poloviny VII veka do konca X veka po R.Ch)", SPb. (1870) The Hague 1969, s. 265; A. Macartney, *The Maggyars in the Ninth Century*, Cambridge, 1930/1968, s. 211; A.P. Novosel'cev, "Vostočnye istočniki o vostočnyh slavjanah i Rusi VI–IX vv.", DRGos. (1965), s. 388; Mansikka, op. cit., s. 337; Moszyński, op. cit. 2/1, s. 256; Urbańczyk, op. cit., s. 72.

[166] Macartney, l. cit.; Novosel'cev, op. cit., s. 390; Zachoder, op. cit., s. 116.

[167] Chol'son, op. cit., s. 133; Niederle, op. cit., s. 72; T. Lewicki, "Pisarze arabscy IX–XIII wieku o wierzeniach religijnych wczesnośredniowiecznych Słowian", Łódzkie Studia Etnograficzne 9/1967, s. 335; V.M. Bejlis, K ocenke svedenij arabskih avtorov o religii drevnih slavjan i Rusov, /u/: *Vostočnye istočniki po istorii narodov Jugovostočnoj i Central'noj Evropy 3*, Moskva 1974, s. 77; Harkavy, op. cit., s. 1; Mansikka, op. cit., s. 337 i 343.

[168] Zachoder, op. cit., s. 115.

"poštovanju koje se ukazuje stoci, posebno volovima koji rade"[169], što je bilo povezano sa obradom zemlje volovima. To "poštovanje" arapski anonim je mogao da smatra ispoljavanjem kulta i da na taj način predstavi ratarski narod, koji gaji proso, odaje poštovanje volovima i za vreme žetve moli se svome bogu da mu podari bogatu žetvu. Pa ipak, slovenski bog arapskog anonima jasno se razlikuje od Prokopijevog boga, on je bog neba, ne gromotvorac. Ako razlika nije nastala zbog preterane uzdržanosti arapskog anonima u prenošenju pojedinosti, trebalo bi prihvatiti da se arapski izveštaj odnosio na drugu granu Slovena za razliku od Prokopijevog izveštaja, a kako je vizantijski pisac pisao o Slovenima sa Dnjepra i Dnjestra, pomenuta arapska vest se odnosila na zapadne Slovene. Dalja razmatranja bliže utvrđuju ovaj zaključak. Tako se javlja koncepcija da su se Sloveni delili na one koji poštuju boga neba i na one koji poštuju boga groma, Peruna, koji je modifikovani bog neba. O ovom najvišem božanstvu govori i hroničar Helmold, iz XII veka, međutim na ovom mestu nemamo razloga da se bavimo Helmoldovom verzijom, jer ćemo se na nju vratiti kasnije. Tako će se potvrditi realnost Prokopijeve koncepcije o slovenskom božanstvu.

S pojmom moćnog "Svevišnjeg" tesno je povezan sledeći Prokopijev podatak, naime da Sloveni ne veruju u sudbinu (*εἱμαρμένη* ili *τύχη* na drugom mestu kod istog autora). Prema ovom piscu *τύχη* je označavala svojstvo božanskog bića[170], tj. čovekova sudbina nalazila se u božjim rukama, jer ju je ovaj unapred određivao. Međutim, Sloveni nisu verovali u *heimarmene*, nisu mu pridavali nikakav značaj, drugim rečima, božanstvo nije unapred određivalo put ljudskoj sudbini, čovek je zavisio od trenutne intervencije božanstva, ljudi su mogli da utiču na to da božanstvo donese po njih korisne odluke. Prokopijeva tvrdnja da Sloveni ne veruju u *heimarmene* tako je kategorična i akcentovana da se sme smatrati da su ga u to uverili Sloveni kod kojih se obaveštavao; to nije bio samo njegov zaključak, izvučen iz činjenice da su Sloveni imali božanstvo kome su prinosili žrtve, kako to smatra B. Rubin[171]. Niderle je smatrao, a sa njim se slagao Rubin, da Sloveni, prema Pro-

[169] Moszyński, op. cit., s. 559; Š. Kulišić, *Iz stare srpske religije.* Novogodišnji običaji, Beograd 1970, s. 113; R.S. Lipec, Obraz drevnego tura i otgoloskego kul'ta v bylinah, /u/: *Slavjanskij folklor*, Moskva 1972, s. 82–109; K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian* 2/2, Warszawa 1968, s. 283 i 292.

[170] Rubin, op. cit., s. 332.

[171] Rubin, op. cit., s. 473; S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacja społecznych postaw i wzorów u Germanów*, Warszawa 1968, s. 233–248; Isti, "Vera v sud'bu. Gruppa, individ, etalony, povedenija", Srednie veka 34/1971, s. 96–115; I.V. Mordasova, "Razloženije rodovogo stroja i formirovanie fatalističeskih predstvlenij", SEtn. 3/1975, s. 63–70.

kopiju, nisu verovali u apstraktan pojam sudbine, u fatum u antičkom smislu, što nije isključivalo verovanje u konkretne demone, koji su bdeli nad čovekovim životom i, u zavisnosti od njegovog odnosa prema njima, menjali njegovu sudbinu – zbog toga su im često prinošene žrtve[172]. Jer, svim granama Slovena demoni su bili poznati pod opšteslovenskim nazivom *rod* (koji i poljski zvuči isto) i *rožanice* a takođe i pod raznim lokalnim nazivima[173], kao stvorenja koja bdiju nad čovekovom sudbinom, uzimajući mu brojne žrtve, koje se u ruskim srednjevekovnim propovedima osuđuju. Još *Svjatoslavljev izbornik* iz 1073. godine govori o farisejima koji veruju u sudbinu (ili sreću) i slučaj: *rod i loučaj*[174]. U brojnim slučajevima ruski književni spomenici izrazima: *rod, rožanici*[175] daju grčke nazive *τύχη* i *εἱμαρμένη* – ta terminologija potpuno odudara od Prokopijevog svedočanstva. Istina je da iz pisanih izvora ne prostiče sasvim jasno da li ti izrazi prenose pojmove sreća i sudbina oslanjajući se na slovenski folklor ili je reč o književnoj invenciji prevodilaca[176], mada etnografski podaci ne izazivaju sumnju da su svi Sloveni poštovali demone sudbine pod nazivom *rod* ili pod nekim drugim nazivom[177]. U nepoklapanju kasnijeg folklora sa Prokopijevim svedočanstvom može se videti, na čemu je još Niderle insistirao, uticaj grčkih pojmova na formiranje slovenskih pojmova o sudbini, što je opovrgavao A. Brikner: "Opet mu (Niderleu) smeta sudbina, koja je, s obzirom na strani uticaj, pogubna po celokupnu slovensku mitologiju: po meni, nazivi *rod* i *rodenice* nemaju ničeg sličnog sa stranim nazivima božanstava, sa srodstvom tih bića, njihovi praslovenski počeci dokazuju..."[178] Iako je Brikner u pravu kad je reč o tome da su nazivi *rod* i *srodnik* praslovenskog porekla, iz toga ipak ne proizilazi da su se verovanja Slovena, posebno posle velike migracije, razvijala izolovano od tuđe okoline i da stari domaći termini nisu mogli da dobiju novo značenje pod stranim uticajem. Naziv "rod" je ekvivalentan rimskom "*parcae*", koji je označavao isto, i poticao od određenja božanstva porođaja: *Parca, Parica*[179]. Iz toga sledi da su slovenski *rodovi* na Balkanu identifikovani sa *parkama*, da su čak dobili iste funkcije koje su pove-

172 Niederle, op. cit., s. 69; Rubin, op. cit., s. 473.
173 Niederle, op. cit., s. 66; Moszyński, op. cit., 2/1, s. 693.
174 Sreznevskij, *Materialy 3*, kol. 138; I.U.Budovnic, *Obščestvenno–političeskaja mysl' drevnej Rusi* (XI–XIV vv.), Moskva 1960, s. 111; I.Dujčev, /u/: *Istorija na b'lgarskata literatura 1*, Sofija 1962, s. 162.
175 Mansikka, op. cit., s. 145.
176 Mansikka, op. cit., s. 146; E.V.Aničkov, "Jazyčestvo i drevnjaja Rus'", SPb 1914, s. 161.
177 Vidi napomenu 128; R.W.Brednich, "Das Schisksalmotiv in den slavischen Volkserzählungen", DHCSLav. 1/1969, s. 132–140.
178 Brückner, *Mitologia słow.*, s. 117; Isti, *Mythol. Thesen*, s. 12.
179 G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (izd. 2), München 1912, s. 264.

zane sa sudbinom. Do toga je moralo doći ubrzo nakon naseljavanja Slovena na balkanske terene, u razdoblju još uvek snažnih romanskih uticaja i bliskih kontakata sa zapadnim Slovenima, kojima je ovaj pojam prenet. I ovom prilikom Prokopijevi podaci su pobedili. Ostali podaci njegovog opisa: o kultu reka i demona (od kojih su posebno istaknute nimfe), o prinošenju žrtava i gatanju, imaju karakter uopštenog opisa i dobro su poznati ostalim Slovenima, tako da se može reći da spadaju u opšti model polidoksije, ali se ovde više nećemo baviti njima.

Međutim, postoji još jedan izvor za višu mitologiju južnih Slovena (a ne istočnih, kako se to donedavno smatralo). Reč je o primedbi ubačenoj u slovenski prevod *Hronike* Jovana Malale[180] iz X ili XI veka, koja je 1114. preneta u vidu zapisa u *Povest vremenih let*, u njenu treću redakciju, koja je, po mišljenju A. A. Šahmatova, nastala 1118. godine. Ona sadrži nazive dva slovenska boga, Svaroga i Dažboga. Priča, u kojoj se nazivi javljaju, nalazi se na kraju prve knjige Malaline *Hronike*, iako nazivi nisu ubačeni u prevod. Prevodilac pripoveda kako je posle potopa i seobe naroda najpre vladao (misli se na Egipat) Mestrom, posle njega Jeremija (Hermes), zatim Feo (Hefest), koga su Egipćani nazvali bogom[181]. Tek u daljem tekstu Malaline *Hronike* (u drugoj knjizi) slovenski prevod je interpolirao oba mitološka naziva[182]:

Posle Hefestove smrti, koga su zvali i Svarog, Egipćanima je vladao njegov sin Sunce (Helije), koga zovu i Dažbog... A sunce car, Svarogov sin, Dažbog bio je snažan muškarac... nije želeo da ne poštuje zakon svoga oca Svaroga... Kako je za njega rekao pesnik Homer... Dažbog je optužio Afroditu zbog brakolomstva s Arejem... Posle smrti Dažboga, Svarogovog sina, Egipćanima je vladao Sosis"[183]

Letopiščev izveštaj[184] pokazuje izvesna odstupanja, na koja ćemo se još vratiti. (Jedino odmah podvucimo da su imena Svaroga i Dažboga ubačena iz završenog odlomka prve Malaline knjige). U naučnoj literaturi bilo je sporno pitanje mesta i vremena uplitanja mitoloških opisa Svaroga i Dažboga u prevod. K. M. Obolenski je smatrao da ta

180 Jovan Malala (najverovatnije da je živeo 491–578), rodom iz Antiohije (nekadašnje Sirije); K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Literatur* (izd. 2), München 1897, s. 325–334; Wolf, "Joannes Malalas", REnc. 9/1916, k. 1795–1799; Gy Moravcsik, *Byzantinoturcica 1*, Berlin 1958 (izd. 2), s. 329–334; M. Weingart, *Byzantské kroniky v literature cerkevneslovanske. Prehled a rozbor filologicky 1*, Bratyslava 1922, s. 18–51.
181 V. Istrin, "Pervaja kniga Ioanna Malaly", Zapiski imp. Ak. Nauk. SPb. 1897, s. 18; Weingart, op. cit., s. 22.
182 K.M. Obolenskij, *Letopisec Perejaslavlja–Suzdal'skogo*, M. 1851; Weingart, op. cit., s. 23; Mansikka, op. cit., s. 71.
183 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 50.
184 PVL., s. 350–352; Mansikka, op. cit., s. 66–68.

imena potiču od bugarskog prevodioca Malale iz X veka, a to stanovište podržavali su G. Krek i ostali proučavaoci[185]. Za razliku od njih V. Jagić je dokazivao da su pomenute opaske nastale u Novgorodu, jer prevod Malale sadrži i baltičku mitološku interpolaciju sa mitom o Sovi i opaskom o bogovima (litvanskim) "helenskog" porekla[186]. Po Jagićevom mišljenju, slovenski i baltički umeci po svom sadržaju ukazuju na istu ruku kao i na to da bugarski prevodilac nije mogao da piše o verovanjima Balta, te je, prema tome, autor oba umetka bio ruski prepisivač. Teza o ruskom poreklu slovenskih umetaka u prevodu Malale naišla je na opšte prihvatanje, Brikner ju je čak potkrepio novim argumentom, naime, da se bugarska literatura klonila "u svojoj grčko-crkvenoj isključivosti da pominje bilo kakvo, tursko ili slovensko paganstvo u bugarskim zemljama"[187]. Proučavanja drugog pitanja, tj. pitanja hronologije doživela su senzacionalan uspeh. Analizirajući *Povest vremenih let* Šahmatov je implicitno utvrdio *terminus ante quem* slovenskih umetaka: naime, pomenuti odlomak iz Malale uključen je u tekst treće redakcije tog spomenika, iz 1118. godine (kako je dokazivao), prema tome umeci su morali biti raniji. Brikner nije sumnjao da je umetke ispisala ruska ruka u XI veku[188]. Ovakvo utvrđivanje hronologije, bez obzira na namere njegovih autora, bilo je upereno protiv Jagićeve koncepcije o poreklu slovenskih umetaka i baltičke interpolacije o Sovi od strane istog lica jer, s obzirom na slabe kontakte Kijeva i Novgoroda sa Litvom i zbog nepostojanja izvora o toj vrsti interesovanja treba isključiti zanimanje ruskih književnika XI veka za litvansku mitologiju. Tekst o Sovi i litvanski književni umetak ukazuju na XIII vek, čega je još Obolenski bio svestan. Ovo neslaganje između datiranja slovenske i baltičke interpolacije pokušao je da otkloni V. J. Mansika, istupajući s neočekivanom tezom, tj. da su i baltička interpolacija[189] i slovenski umeci dospeli u Malalinu *Hroniku* 1262. godine, i to negde u Litvi ili zapadnoj Rusiji[190].

Kasno datiranje i smeštanje slovenskih umetaka u Rusiju izaziva ipak ozbiljne sumnje. U ruskim izvorima uopšte (pored opaske da se radi o preuzimanju iz Malale) nema naziva Svarog, iako u ovoj zemlji

[185] Obolenskij, op. cit., s. XVI; G. Krek, *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*, Graz 1887, s. 378–380.
[186] Obolenskij, op. cit., s. XIX–XXI; V. Jagić, "Mitologischen Skizzen I. Svarog und Svarožič", ASPhil. 4(1880), s. 412–417.
[187] Brückner, op. cit., s. 51, mada je Brückner, *Mithologische Thesen*, s 11 priznavao da su samo slovenski pomeni Svaroga i Dažboga nastali u XI ili XII veku, dok je litvanska božanstva datirao 1262. godine.
[188] Brückner, l. cit.
[189] Obolenskij, op. cit. XXIII (pisac je pogrešno naveo 1261 godinu).
[190] Mansikka, op. cit., s. 66–75.

ima dosta mitoloških izvora; u tim izvorima se dvaput pominje Dažbog: u *Povesti vremenih leti* u *Slovu o polku Igorovu*, ali u oba slučaja je književnog porekla[191]. O njima ćute srenjevekovne ruske propovedi (znaju samo za vatru pod nazivom "Svarožica"), dok u ruskim letopisima iz XII–XIII veka uopšte nema stranih naziva za bogove uzete iz govornog jezika. I Mansika je bio svestan da njegovi zaključci nisu u skladu sa onim što znamo o pogledu na svet Rusa u XIII veku, te je ostao pri tome da su interpolirani nazivi Svaroga i Dažboga samo prazna imena[192]. Mada se ova tvrdnja teško može uskladiti s funkcijom ta dva naziva u prevodu Malale. Ako je autor umetaka u prevodu zamenjivao tako razumljiv izraz kakav je Helije nazivom Dažbog, jasno je da je to izazivalo određene asocijacije u njegovoj glavi i da je očekivao određen odjek u čitaočevoj mašti. Drugim rečima, slovenski umeci dospeli su u prevod Malaline *Hronike* u sredini koja je znala za naziv Svarog, u vreme kada njegov mitološki sadržaj nije još iščezao iz kolektivnog pamćenja. U trenutku nestanka treće redakcije *Povesti vremenih let* u Rusiji se naziv Svarog smatrao stranim, bar po mišljenju autora zapisa iz 1114. godine, jer je na prevodu (Malalina I knjiga) dopisao vlastito mišljenje o Feu (Hefestu): "koga su Egipćani zvali i Svarog" (***иже и Сварога нарекоша Егъпт'тяне***), i u daljim zapisima pominje "Faetontove" kazne za brakolomstvo: "zbog toga su ga nazvali Svarog i Egipćani blagoslovili"[193]. Jednom reči, Svaroga, egipatsko božanstvo smatrao je za kralja, mada je znao da vatru u Rusiji nazivaju Svarožić, iz toga nije zaključio da su oba ta naziva slovenskog porekla. Malalin prevodilac nije pružio osnove za tu pometnju, niti je sugerisao egipatsko poreklo tog naziva, koji je upotrebio samo u vidu vlastitog komentara za Feovo ime. Prema tome, očigledno je neslaganje u tom pogledu između letopiščevog zapisa iz 1114. godine i mitoloških umetaka u prevodu Malale, što govori u prilog tome da su ti umeci plod rada bugrskog prevodioca, koji je sa svog stanovišta interpretirao Fea kao Svaroga, dok poslednjeg nije prenosio u *Egipat*. U prilog bugarskom tumačenju Svaroga ide još jedna okolnost: prevodilac naziva dvaput Dažboga "sinom Svarogovim" (sin- Svarogov-, sina Svarogova), dok ga kod svih Južnih Slovena nazivaju "Svarožić" (u Rusiji: Svarožič). Jer, u Bugarskoj je sufiks *itjo) zaboravljen[194]. Ne deluje ubedljivo ni Briknerov argument protiv bu-

[191] O tome detaljnije u razmatranjima religije istočnih Slovena.
[192] Mansikka, op. cit., s. 74–75; Niederle, "Un travail nouveau", s. 117.
[193] PVL., s. 351.
[194] K. Rymut, "Toponomastyka w służbie badań historyczno-osadniczych", Onomastica 15(1970), s. 295; H. Łowmiański, *Początki Polski 5*, Warszawa 1973, napomena 1414; još se Jagić čudio što u pomenu Dažbog nije nazvan Svarožić; Jakobson, op. cit., s. 617.

garskog porekla prevodioca koji izbegava elemente slovenske mitologije, što je opšta pojava u bugarskoj literaturi. U stvarnosti to stanovište nije bilo apsolutno, jer su korišćena slovenska određenja za demone (i bogove) u vidu *"besi"*. Npr. Kozma Prezviter u delu upućenom protiv bogumila (koje je datirano oko 969–970)[195] u više mahova pominje "večnog neprijatelja našeg, đavola" koji je hrišćanski pojam[196], ali pominje, i to sa izvesnim omalovažavanjem, nečiste sile (koje se ne boje Hristovog krsta, da jeretici seku krstove i od njih prave svoja oruđa)[197]. U našim umecima pojavljuju se dva konkretna naziva, Svarog i Dažbog, ali ne kao odredenja za slovenske bogove, već kao slovensko objašnjenje naziva za grčke bogove koji su poštovani u Egiptu. Barijera koju je podigao Brikner u tom specifičnom kontekstu ne čini se nepremostivom. Protiv ruskog porekla naziva Svarožić govori još jedna okolnost. U popisu bogova kneza Vladimira, koji je redigovao pečerski iguman Nikon (o kome će kasnije biti više reči) izostavljen je Svarog. Najverovatnije je da Nikon ne bi ispustio glavno božanstvo da je znao da ono u Rusiji postoji. To znači da i pola veka pre 1118. godine u Kijevu nije postojala tradicija kulta Svaroga, što potvrđuje da se taj bog može izbaciti iz istočnoslovenskog panteona. Do sličnog zaključka, ali na osnovu drugih pretpostavki, došao je M. Vajngart, odličan poznavalac recepcije vizantijskih hronika u slovenskoj literaturi, odbacujući ruski prevod Malale, jer je suviše rano nastao, tj. najkasnije u XI veku, kada Rusija – po njegovom mišljenju – još nije bila spremna da ga prevodi. Ne sumnja da je ta hronika prevedena u Bugarskoj, najverovatnije ubrzo posle smrti cara Simeona[198]. Međutim, mi se ne slažemo s pretpostavkom ovog autora. U Kijevu se veoma mnogo prevodilo sa grčkog, još u vreme Jaroslava Mudrog, o kome je *Povest vremenih let* pisala: "I sakupio mnoge pisce i sa njima prevodio sa grčkog na slovensko pismo. I napisali su mnoge knjige, iz kojih vernici crpu znanje i slast veronauke" (1037). Čak se misli da u Bugarskoj nisu prevedene samo prve Malaline knjige (s mitološkim umecima), već da su pisci Jaroslava Mudrog dovršili prevod, na što ukazuje solidno poznavanje tog dela u Rusiji.

Na kraju, utvrđujemo podatke o trima južnoslovenskim božanstvima. Iz Prokopija smo saznali za "jednog" boga, koga rado identifikujemo sa Perunom, što potvrđuje činjenica da je na slovenski jezik preveden *Život Aleksandra Velikog*, u kome se Aleksandar naziva Perunovim sinom (*Perouna velika*), mada se Aleksandar smatrao Zevso-

[195] Ju. K. Begunov, *Kozma Presviter v slavjanskih literaturah*, Sofija 1973, s. 195–221.
[196] Vidi tekst *Besede*, Begunov, op. cit., s. 298.
[197] Begunov, op. cit., s. 304; Kliment Ohridski, *S-brani s'činenija*, 1, Sofija 1970, s. 86, 137, 545 i dr.
[198] Weingart, op. cit., s. 39 i 42 kao i napomenu 1.

vim sinom[199], ako ta napomena potiče od bugarskog, a ne ruskog prevodioca, kako je to tvrdio Mansika. Iz slovenskih umetaka u prevod Malale dobili smo nazive dvojice daljih bogova – Svaroga i Dažboga Svarožića, čije se ime sačuvalo u jugoslovenskom foklkoru[200] pružajući dokaze da božanstvo iz razmatranih umetaka nije bilo poštovano samo u Bugarskoj, već i kod svih ostalih Južnih Slovena. S obzirom da je kult Dažboga bio izrazito povezan sa suncem značenje Svaroga ostaje zagonetka. Neki podaci nalaze rešenje problema identifikujući Svaroga s vatrom. U umetku prevoda Malale Svarog je nazvan Hefestom, koji je u prvobitnom, osnovnom smislu predstavljao obožavanje vatre, a tek kasnije u mitologiji vršio funkciju božanskog kovača[201]. Štaviše, u Rusiji vatra je nazivana Svarožićem, a na osnovu Briknerovih dokaza "Svarožić" je deminutiv od "Svarog"[202]. Izlazi da se Svarog smatrao "velikom vatrom", a zemaljska vatra "malom vatrom". Pa ipak, obe tvrdnje izazivaju sumnju. Od kakve je vatre moglo poticati Sunce, koje je samo bilo najveća vidljiva vatra, koja greje celu zemljuŽ U litvanskom mitu kovač je iskovao sunce, međutim ni grčka ni slovenska mitologija ne znaju za tu verziju, možda je ona preuzeta od Finaca[203]Ž U umetku Hefest je identifikovan sa Svarogom, ali ne zbog toga što je označavao vatru, niti zbog toga što se bavio kovačkim zanatom, već kao otac Dažboga-sunca, za koga je prevodilac rekao da je bio Svarogov sin, te je, ne kolebajući se, Hefesta, Helijevog oca, nazvao Svarogom. Međutim, postojala je i egipatska verzija, koju je sirijac Malala nesumnjivo znao, u njoj je Hefest (Ptah) – Helijev otac, tu verziju je po svojoj prilici na tlo slovenske mitologije mehanički preneo bugarski prevodilac Malale[204].

Kao najpouzdanije, prihvatimo da je Svarožićev otac bilo nebo ili Svarog, koji je u slovenskoj religiji predstavljao element indoevropskog prototeizma. Poznato je do koje je mere nebo uspešno igralo ulogu protoplaste bogova, recimo u grčkoj mitologiji. Što se tiče "Svarožića" u značenju deminutiva, S. Urbanjčik ukazuje na činjenicu da bi "deminutivna funkcija sufiksa -ic- bila nešto izuzetno"[205], prema tome malo je verovatno da je Briknerova pretpostavka tačna. Ništa ne

[199] Obelenskij, op. cit., s. XVI; Mansikka, op. cit., s. 304.
[200] Pod uticajem bogumilstva Dažbog je pretvoren u satanu, kome su podlegale duše grešnika; V. Jagić, *Mythologische Skizzen II*, ASPhil. 5(1881), s. 11; Čajkanović, op. cit., s. 94–97; Czajka, op. cit., s. 39.
[201] L. Malten, *Hephastos*, REnc. 15, HB., Stuttgart 1912, kol. 330; Nilsson, *Geschichte d. griech. Religion 1*, s. 495–498.
[202] Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 69–70.
[203] Malten, op. cit., s. 311–366; A. Brückner, *Starożytna Litwa, Ludy i bogi*, Warszawa 1904, s. 69.
[204] Jessen, "Helios", REnc. 15, HB. (1912), k. 78.
[205] S. Urbańczyk, Wierzenia plemion prapolskich", PPPol. 2, s. 140.

smeta da se prihvati da su istočni Sloveni sačuvali drevno određenje Svarožić za vatru, iako su sigurno mnogo pre XI veka prestali da koriste naziv Svarog, a vremenom potpuno zaboravili da je postojao[206]. Pored pomenute dvojice Svarožića, Dažboga-Sunca i Vatre, treći Svarožić je mogao biti mesec ili sin kneza=gospodara[207], ako je titula knez pripadala Svarogu i bila analogna sa germanskim Tivaz, što prema Tacitu označuje *regnator omnium deus*. Međutim, ova pretpostavka, koja se odnosi na mesec, nema potvrdu u pisanim izvorima[208].

Isto tako javlja se sumnja u pogledu brojnosti južnoslovenskog panteona, tj. da li je imao samo tri božanstva. Slovenski prevodilac Malale našao je kod njega brojna grčka mitološka bića iako je našao analogiju samo za dva slučaja, njegova uzdržanost ne ide u prilog tome da je u tradiciji tadašnjih Slovena postojao razvijen panteon. Četvrto božanstvo, Svarožić-Vatra, koje se poštovalo u Rusiji, nije bilo pravi antropomorfni bog, već biće kome je ukazivana čast slično kao i Hefestu, pre nego što se pretvorio u antropomorfnog božanskog kovača. Isto je i Dažbog Svarožić mogao biti samo obožavano nebesko telo. Ako bismo Dažbogu pripisali karakter boga (antropomorfnog), bio bi to jedini trag pretvaranja južnoslovenskog prototeizma u politeizmu.

Jer, dva osnovna božanstva, Perun i Svarog, bila su različite transformacije istog prvobitnog božanstva indoevropskog neba. A teško je pretpostaviti da se u okviru iste grupe Slovena mogu izvršiti te dve transformacije. Ako bismo Peruna, koji je stariji na balkanskom tlu, pripisali Antima i Sklavenima, Svaroga, za koga Prokopije još ne zna, trebalo bi nadovezati na nešto kasnije zapadnoslovenske kolonizacije, na Hrvate, Obodrite, Srbe iz VI veka.Tako se kod južnih Slovena razvio kult neba u dva vida, što je bilo rezultat ukrštanja dva pravca naseljavanja, a ne politeističkih tendencija. Poreklo Peruna i Svaroga kod južnih Slovena moraćemo da objasnimo tokom daljih izlaganja.

[206] V. Jagić, "Zur slavischen Mythologie", ASPhil. 37(1920), s. 495.
[207] Moszyński, op. cit., s. 455.
[208] Mansikka, op. cit., s. 254.

2. Religija istočnih Slovena

A. Problem politeizma

Posle prijema hrišćanstva ruski narod je vekovima, a u vidu izvesnih relikta sve do dana današnjeg, sačuvao verovanje u duhove umrlih i demone kao i u uspešnost njihovog mešanja u zemaljske stvari; isto tako nije izgubio poverenje u magična sredstva, niti je zaboravio načine njihovog korišćenja. O tim aspektima religije, sa kojima se sveštenstvo ne baš uspešno i sistematično borilo, govore relativno brojni pisani izvori, dok o politeizmu znaju malo, mada i te vesti često zahtevaju kritički prilaz. Čemu pripisati "ćutljivost" izvora o tom pitanju? Da li je u pitanju bila slabost slovenskog politeizma, njegovo rano iščezavanje, neostavljanje tragova za sobom, drugačije nego što je to bilo sa obližnjim skandinavskim politeizmom, ili se radilo o unutrašnjem otporu sveštenstva koje se uzdržavalo da piše o ogavnim paganskim idolima? Poslednji problem pre se ne računa, s obzirom da je polidoksiji posvećeno dosta pažnje, međutim ćutanje je simptomatično i upozorava na to da ne treba očekivati otkriće većeg istočnoslovenskog panteona.

Prve vesti o istočnoslovenskim bogovima pružaju ruskogrčki sporazumi iz X veka, pozivajući se na garanciju koju pružaju zakletve u natprirodne sile: da će se sklopljeni ugovori poštovati. Kao što i ugovorima između država Mitana i Hetita treba da zahvalimo za najstarije podatke o indoevropskim božanstvima. I prvi, Olegov ugovor iz 911, sačuvan *in extenso*, ne pominje bogove, međutim zabeležio je da je Rusija potvrdila ugovor "kunući se u oružje svoje" ili, upotrebila je magično sredstvo, koje je očigledno zadovoljilo vizantijsku stranu. Tek ugovor koji je 944. sklopio Igor, prvi put pominje Peruna:

Bilo koga sa ruske strane ko želi da naruši ovo prijateljstvo, svakog ko je primio hrišćanstvo, neka stigne osveta svemogućeg Boga, neka u

ovom i budućem životu bude osuđen na smrt, a oni koji nisu kršteni neka ostanu bez Božje i Perunove pomoći, neka ih ne čuvaju vlastiti štitovi i neka ih seku vlastiti mačevi, neka ginu od vlastitih strela i drugog oružja i neka budu robovi u ovom i budućem životu[209].

Bog i Perun treba da bdiju nad tim da se Rusi pridržavaju zakletve. Bog pomenut na prvom mestu sigurno nije bio bog neba, kako je to pretpostavljao A. Giljferding[210], već hrišćanski Bog, "svemogući", sa čijim se sankcijama slagao knez Igor, koji nije osećao odbojnost prema njemu, kao kasnije njegov sin Svjatoslav. Međutim, proučavaoce je znatno više intrigiralo pitanje staroslovenskog značaja i porekla Peruna, dobro poznatog iz *Povesti vremenih let*; ovde ćemo prikazati noviju fazu te diskusije. U njoj su vodile borbu tri koncepcije porekla: 1) domaća i indoevropska etimologija, 2) normanska, 3) domaći nazivi i kult koji se razvijao pod skandinavskim uticajem. Na slovensko poreklo Peruna bacao je senku ugovor iz 944. godine, jer je izgledalo da predstavlja skandinavskog Tora, koji budno prati pridržavanje zakletve, jer dokument među potpisnicima pominje mnogo više skandinavskih imena, a zakletva u oružje, čiji su tragovi očigledni i u tom sporazumu, bila je germansko svojstvo, kao i strah od ropstva u budućem životu[211]. Prema tome, da se lice Perun iz sporazuma uopšte može smatrati slovenskim božanstvom, nisu li Normani uveli u Rusiju svoga Tora pod slovenskim imenom Perun? Tako je smatrao S. Rožnjecki ne sumnjajući u to da je Perun najpre bio slovensko božanstvo identifikovano sa Torom[212]. Izvestan skandinavski uticaj na kult Peruna nije isključivao ni M. Gruševski[213], dok je E. V. Anjičkov smatrao da je kult Peruna imao družinsko-kneževski karakter i da ga je tek Vladimir I nametnuo s Novgorodom celoj Rusiji[214], što bi ukazivalo na skandinavsko poreklo božanstva. Pretpostavke pomenutih sudova samo su delimično ispravne: ugovor je kao potpisnike, pored brojnih imena Normana, pomenuo i "sve ljude ruske zemlje", znači mnogo više Slovene, a zakletvu na oružje znali su i drugi narodi, osim Germana[215], tako da ona ne dokazuje normansko poreklo mitološke sankcije. Od

[209] PVL., s. 53.
[210] Hilferding(Gil'ferding), *Sobranie sočinenij 4. Istorija baltijskih slavjan*, SPb. 1874, s. 153.
[211] S. Rożniecki, "Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie", ASPhil. 23(1901), s. 490–498.
[212] Rożniecki, op. cit., s. 520.
[213] M. Gruševskij, *Istorija Ukrainy–Rusi 1*, L'viv 1904, s. 281, napomena 2.; Toporov, *Fragmenty*, s. 24.
[214] Aničkov, *Jazyčestvo i drevnjaja Rus'*, s. 319; Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 44; Unbegaun, op. cit., s. 401; Urbańczyk, *Religia pog. Słowian*, s. 24; V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej*, M. 1974, s. 9; Mansikka, op. cit., s. 36.
[215] Mansikka, op. cit., s. 36 i napomena 1; Moszyński, op. cit., s. 309.

izuzetnog je značaja etimologija – da li je Perun ime slovenskog ili stranog porekla. Mišljenja proučavalaca ove teme bila su podeljena. L. Niderle se stavljao u odbranu domaćeg porekla Perunovog imena, koje su F. Korš i neki drugi proučavaoci osporavali[216], kao i kulta koji je Prokopije potvrđivao, a isto tako su ga potvrđivali brojni nazivi mesta vezanih za Perunovo ime, što je, po autorovom mišljenju, bar donekle odraz poštovanja odavanog tom božanstvu, koje se javlja na teritoriji svih Slovena. Po mišljenju Niderlea, i srednjevekovni pisani izvori potvrđuju da je taj kult sačuvan u ruskom narodu i posle primanja hrišćanstva. Jednom reči, prihvatanje Peruna od strane Normana, prema ovom proučavaocu, nije značajna epizoda u istoriji datog kulta, koji je postojao samo kod jednog dela Slovena[217]. V. J. Mansika se opirao prihvatanju slovenskog porekla Perunovog imena; promenljivost formi u kojima se javlja (Peren, Perün, Porun, Porevn, imena mesta – Porinj, Perunj) dokazuje kontaminaciju neslovenske pozjamice sa slovenskim elementom per-[218]. Svestan da je normansko poreklo kulta u odnosu na Prokopijevo ranije svedočanstvo o bogu groma verodostojno, pisac je zastupao koncepciju koja ime Torove majke Fjorgin povezuje sa baltičkim imenom Perkuna, a oba ta određenja povezana su sa slovenskim Perunom. Pisac govori o tome da su nazive Perun i Perkuna Slovenima i Baltima dali Goti, za vreme svojih putovanja od Baltika do Crnog mora – malo verovatna teza s obzirom na nepostojanje Perunovog kulta kod zapadnih Slovena (o čemu će kasnije biti više reči). Važan je i sud Rožnjeckog, tj. da su Normani uticali na utvrđivanje Perunovog kulta u Rusiji, priznajući mu funkciju Tora, u koga su se kleli[219]. Koncepciju, koju je branio Mansika, o recepciji Perunovog kulta u dve etape od strane Slovena (zahvaljujući Normanima – oživljenog u drugoj etapi) pre njega je razvio A. Brikner, iako je ovaj sasvim drugačije zamišljao prednormansku etapu. Odbacivao je nadovezivanje na Fjorgin[220] i uopšte osporavao je Perunovo germansko poreklo. Litvansku formu Perkuna smatrao je starijom (od *-rk-*), jer etimološki odgovara latinskom *quercus*. Prvobitni baltički naziv *Perkyn* označavao je hrast; bog gromovnik ga je dobio s obzirom da gromovi udaraju u hrast. Kod Slovena naziv je dobio formu *Peryn* i *Perun* pod uticajem glagola *pera* (polj. *piorę* – udaram). Perunov kult kod Slovena je

[216] F. Korš, Vladimirovy bogi, (u): *Sbornik Har'kovskogo istoriko–filologičeskogo obščestva 18*(1908), s. 5.
[217] Niederle, op. cit., s. 95–105.
[218] Mansikka, op. cit., s. 384.
[219] Mansikka, op. cit., s. 379–386.
[220] Krek, Einleitung, s. 388; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte 2*, Berlin 1957, s. 274–275; Vasmer–Trubarčev, s. 246; Meilelt, *La religion*, s. 333; Ivanov, Toporov, op. cit., s. 101.

iščezao u prvoj etapi, ustupivši mesto drugim božanstvima, u drugoj etapi obnovili su ga Normani. Autor nije pokazao da je Perunov kult znatno oslabio pre Normana; ova pretpostavka je nastala zbog preuveličavanja uloge Normana u istoriji Rusije[221]. Današnja istraživanja pokazuju da izvođenje Peruna iz zajedničkog, baltičkoslovenskog naziva *Perkyn* ne odgovara realnom stanju stvari. U indoevropskoj grupi postojala su dva oblika *-r-* i *-rk-*. Prvu predstavlja grčko *μεραυνὸζ*, (nepouzdano nadovezivanje), tj. grom, hetitsko *perunaš*, stena, gde spada i Perun: drugu pak čini latinsko *quercus*, hrast i baltičko *Perkun-*[222]. Slovensko-baltičko terminološko razlikovanje, ako odbacimo književno nadovezivanje Perkuna na germanske uzore, moralo je biti veoma staro i prethoditi dolasku Slovena i Balta na istorijsko prostore.

Zahvaljujući etimološkim proučavanjima lingvistika je produbila poznavanje naziva Perun i njegovog porekla, koje očigledno seže do indoevropske prošlosti, iako prototip formi iz *-r-* i *-rk-* ostaje neodgonetnut, a i okolnosti procesa koji je doveo do razdvajanja prototipa. Do cepanja je došlo u vreme insistiranja na razlici u indoevropskoj grupi, što ne mora da reflektuje na hronologiji postojanje natprirodnih sila imenovanih tim nazivom. Jer je poznato nepoklapanje imena i predmeta, da naziv često menja svoj sadržaj i da ista stvar dobija različita imena. I u datom slučaju slični nazivi: *perunaš-μεραυνὸζ* (?) *perkunas-quercus* označavali su različite predmete. U celoj indoevropskoj terminološkoj porodici tog izraza dominira pojam grmljavina-munja ili grom, jer su uzvišeni hrastovi i stene najčešće bili meta u koju su udarili gromovi. Zbog toga, možemo prihvatiti da je još u indoevropsko vreme prototip naziva Perun određivao pojavu groma-munje slično grčkom izrazu *μεραυνὸζ* i današnjem litvanskom *perkunas* i poljskom *perun*. Grom-munja spadaju u one snažne i jezovite prirodne pojave, koje kod ljudi izazivaju užas, a neobičnošću šokiraju maštu; nećemo pogrešiti tvrdeći da je ljudska svest odvajkada razlikovala obične i neobične stvari i da je kao ekvivalent našem shvatanju natprirodnih pojava, tj. kao meteorološka pojava, okvalifikovana kao nešto neobično i kao takvo spadala u domen kulta. Jedino je pitanje u kom smislu je

221 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 35–49; Isti, *Mitologia polska*, s. 48; Isti, *Wierzenia religijne*, s. 153; A. Gieysztor, "Sprawca piorunów w mitologii słowiańskiej", Ars historica, s. 155–161 i napomena 102.

222 V. V. Ivanov, "K etimologii baltijskogo i slavjanskogo nazvanija groma", Voprosy jazykoznanija 1958/3, s. 101–111; S. Urbańczyk, "Perun", SSSłow. 4, s. 65; Ivanov–Toporov, op. cit., s. 9; H. Wolfram, "Gotische Studien III", Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 84 (1976), s. 239–261; E. F. Birkhan, *Germanen und Kelten*, s. 325; Wolfram, op. cit., s. 243; A. Gieysztor, Sprawca piorunów w mitologii słowianskiej, (u): *Ars historica*, Poznań 1976, s. 155–161.

poštovana. Možemo ukazati najmanje tri mogućnosti odavanja poštovanja gromu-munji: 1) kao prirodnoj pojavi, npr. jedna ruska srednjevekovna propoved pomenula je u istom smislu: kult munje i groma,sunca i meseca[223]; 2) kao hijerofaniji određene kategorije demona[224], 3) kao hijerofaniji antropomorfnog boga. Poslednje dve mogućnosti sekundarnog su karaktera, nisu mogle da čine najstariju etapu kulta i da sežu do indoevropskih vremena, kada se ne može govoriti o postojanju antropomorfnih božanstava, čak teško o postojanju demona, jer u različitim indoevropskim jezicima (hrast, stena) ekvivalent izrazu "perun" ima različita materijalna značenja. Pojam *μεραυνὸζ* naknadno je povezan sa Zevsom, a munja sa Jupiterom. Isto tako prihvatamo da su u indoevropsko doba grom-munja bili poštovani kao neobična, užasavajuća i frapantna pojava. Ova indoevropska forma kulta održala se, kao što ćemo videti, kod zapadnih Slovena sve do nestanka paganstva, s tim što to nije morala da bude pojava uzimana odvojeno od neba, pre je bila shvatana kao funkcija neba – u prividnom skladu s prirodom stvari. Ovu pretpostavku potvrđuje ponašanje Tračana, koji su nebo smatrali odgovornim za bure[225]. U vezi s tim postaje razumljivo da bog bure preuzima funkciju božanstva neba.

Prema tome, Perun je bio promenjeni bog neba, i to kako istočnih, tako i južnih Slovena. Razmišljajući o njegovom kultu kod zapadnih Slovena pozabavićemo se toponomastikom kao izvorom za Perunov kult. Sada ćemo preći na traženje daljih elemenata ruskog panteona. Ugovor između Svjatoslava Igorevića i Vizantije iz 971. godine donosi u tom pogledu značajno svedočanstvo[226]:

Ako se ne budemo pridržavali onoga što smo malopre rekli, neka ja i oni, koji su sa mnom i poda mnom, budemo od Boga prokleti, od Boga u koga verujemo, i od Peruna, i od Volosa, boga stoke, i neka požutimo kao ovo zlato, i neka nas naše oružje poseče.

I u ovom slučaju, kao i u Igorovom sporazumu[227], na prvom mestu je pomenut hrišćanski Bog, čak je Svjatoslav, koji nije voleo hrišćane, kod svojih vazala i družinika[228] tolerisao primanje nove vere. Glavnu novinu ovog sporazuma predstavlja pozivanje na Volosa, "boga stoke", čije je tumačenje stvaralo ogromne probleme proučavaocima zbog poklapanja naziva i funkcije tog boga sa svetim Blažem (gr.

223 Gal'kovskij, 2, s. 59.
224 Niederle, op. cit., s. 103.
225 Niederle, op. cit., s. 43.
226 PVL, s. 87.
227 Meriggi, *Il concerto*, s. 149; Aničkov, *Jazyčestvo*, s. 311.
228 PVL., s. 73.

Βλάσιοζ, bug. Vlas, rus. Vlas, Vlasij, Volos). Brojni proučavaoci, počev od Kačenovskog i Miklošića, smatrali su kult toga boga za pozajmicu svetog Blaža iz Kapadokije, koji je 316. godine umro mučeničkom smrću i smatrao se zaštitnikom stoke[229], dok su se drugi opet tome suprotstavljali[230]. Niderle je držao do toga da je u Rusiji postojao domaći kult Velesa, kućnog boga i zaštitnika stoke i taj njegov atribut prenet je na svetog Blaža-Vlasa[231]. Ova pretpostavka nije bila u skladu sa činjenicom da je sveti Blaž, kao zaštitnik stoke uživao posebno poštovanje i u zemljama zapadne Evrope i u Vizantiji[232], prema tome njegova zaštitnička funkcija nije zavisila od Velesa, o čijoj ulozi u odnosu na stoku izvori ne govore ništa. Uznemirujuće poklapanje kompetenicja sveca i boga pokušavao je da razreši Brikner, tako što je pominjanje "boga stoke" u sporazumu iz 971. godine uzeo kao hroničarevu intervenciju[233]. Međutim, takvo popravljanje izvora ne rešava stvar. Kao i Niderle, ni Brikner nije sumnjao u postojanje slovenskog Velesa, koji se javlja i u češkim izvorima kao đavo ili ima litvansku analogiju (*velnias* – đavo, *veles* – duše umrlih), a isto tako i albansku, gde je *veles* – "veliki slovenski bog", ali ne stoke, već, po njegovom mišljenju, "kletve, reči, sporazuma"[234], još ga naziva i bogom "nava, oblasti duša i umrlih predaka"[235]. Tako je pisac dopunjavao prazninu koja je nastala kada su iz ugovora iz 971. godine izbačene reči o "bogu stoke". Isto tako je dokazivao da je Veles starija forma izraza Volos (kao i: *melko-moloko*), jedino nije objasnio zbog čega mlada forma u Rusiji nije potisla stariju, koja se javlja u *Slovu o polku Igorovu* i u drugim ruskim izvorima. Drugi proučavaoci odbacivali su indentifikaciju Velesa i Volosa kao jezički neprihvatljivu[236]. Nadovezivanje kulta boga Volosa na svetog Vlasa Brikner je smatrao "besmislenim, na šta ne treba trošiti reči" – kao i na fikciju "da je rugijski Svetovid samo korvejski Sanctus Vitus"[237]. S tačke gledišta ekskluzivnog monoteizma preuzimanje heterogenih elemenata poštovanja može delovati neshvatljivo, ali sa stanovišta porekla politeizma, gde mnoštvo vlastitih

229 Mansikka, op. cit., s. 386–393.
230 Niederle, op. cit., s. 113; Ivanov–Toporov, op. cit., s. 4–179; K. Moszyński, op. cit. 2, s. 732–810; Urbańczyk, *Religia pog. Słowian*, s. 29; A. Afanas'ev, *Poetičeskie vozzrenija slavjan na prirodu 1*, M. 1865, s. 438–446; Niederle, op. cit., s. 260; Ivanov–Toporov, op. cit., s. 215; K. Potkański, *Pisma pośmiertne* 2, Kraków 1924, s. 41.
231 Niederle, 1. cit.
232 Mansikka, op. cit., s. 388.
233 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 76; Schütz, *Denkform*, s. 90.
234 Brückner, op. cit., s. 83.
235 Brückner, *Mitologia słowianska*, s. 85.
236 M. Vesmer, REWört. 1(1953), s. 179–180; Vasmer–Trubačev, s. 287 i 343; Mansikka, op. cit., s. 387; S. N. Orlov, *K topografii Novgoroda X–XVI vv. Novgorod k. 1100–letiju goroda*, M. 1964, s. 274.
237 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 73.

predmeta kulta navodi na toleranciju prema stranim bogovima, recepcija božanstava bila je pre pravilo, koje se potvrđivalo u raznim indoevropskim religijama, počev od Hetita, koji su metodom pozajmica u okviru "plodnog polumeseca" kompletirali ogroman panteon. Strani uzori bili su merodavni u formiranju grčkog i rimskog politeizma, a po svoj prilici i germanskog. Nema razloga da Slovene u pogledu religijskog kulta vidimo izolovano od suseda. U slovenskom plemenskom društvu politeizam nije nailazio na življi odjek, religizone potrebe zadovoljavala je tradicionalna polidoksija, krunisana tradicionalnim prototeizmom; nastanak države i pravno sankcionisanje autoritativnog stanovišta pojedinaca koji su se uzdizali iznad društva stvaralo je odgovarajuću atmosferu za reviziju strukture predmeta kulta, u smislu uvođenja hijerarhije među njima. To nije bio lak zadatak, jer u susedstvu Rusije nije postojao razvijen i životan politeistički sistem, osim skandinavskog, koji opet nije ispoljavao prozelitske aspiracije. Izvođenje Volosa iz nordijskog Volsi, kako je to činio M. Fasmer, ne može se održati s obzirom na povezanost Volosa sa Vlas-Blaž. U toj situaciji zamena hrišćanskih svetaca mogla je da pruži neiscrpan repertoar uzora za slovenski politeizam u nastanku, a ako tu funkciju nije ostvario na širem planu, to je zbog toga što je hrišćanstvo kao intergralni sistem brzo pobedilo. Bilo je, međutim, sporadičnih slučajeva prenošenja paganima pojedinih hrišćanskih svetaca, koje su ovi pretvarali u bogove. Pozni, ali dobro dokumentovan primer te vrste transmisije na ugro-finsko tlo pruža sv. Nikola, koga su poštovali kao Nikola-tor ili bog Nikola, kome su prinošene žrtve u vidu jelena i konja[238]. Mansika nije sumnjao da je sv. Blaž, u vidu bugarskog Vlasa, u Rusiji primljen kao "Volos-bog stoke".[239] S ovim stanovištem se treba složiti. Pa ipak, valjalo bi se zamisliti nad tim zbog čega je ratnička Rusija, koja se klela u Peruna, što je razumljivo, odavala toliko veliko poštovanje skromnom zaštitniku stoke. Ovde treba uzeti u obzir ekonomski aspekt viteštva, jer je u tom slučaju stoka bila osnovni – pored srebra i zlata – element pokretne imovine (s obzirom na slabo razvijene zemljišne posede) i glavni izvor ishrane, jer je u konzumiranju meso imalo prevagu nad povrćem, a služilo je i kao sredstvo za razmenu. "Skot" je istovremeno označavao stoku i novac. Sa te tačke gledišta Volos se može smatrati "bogom bogatstva" koji je povezan sa kultom viteštva. Međutim, ne treba Volosa tumačiti samo kao boga trgovine, trgovaca[240], iako su trgovci s obzirom na tešnje, mirnodopske kontakte sa Vizantincima,

238 Mansikka, op. cit., s. 392.
239 Mansikka, op. cit., s. 391; Meriggi, Il concetto, s. 155.
240 Aničkov, op. cit., s. 312; Sreznevskij, *Materialy 3*, kol. 387; V. O. Ključevskij, Terminologija russkoj istorii, (u): Isti, *Sočinenija 6*, M. 1959, s. 256; Brückner, op. cit., s. 76.

mogli da igraju ulogu posrednika pri pretvaranju kulta sv. Vlasa u kult boga Volosa. Druga je stvar što trgovci nisu bili zainteresovani za ugovor iz 971. godine, jer nije sadržao trgovinske klauzule, a ugovor iz 944. godine, opet, ne pominje Volosa, iako je izrazito trgovinskog karaktera. Na osnovu toga smemo da zaključimo da je kult Volosa 944. godine bio nepoznat a 971. da je bio sasvim svež i podržavan od strane vitezova; tako da *in flagranti* pratimo njegovo formiranje i kristalizaciju, do kojih je, po svoj prilici, došlo za vreme Svjatoslavljevih ratova s Bugarima. U ruskim izvorima Volos se, kao idol, osim u sporazumu iz 971. godine, pojavljuje u književnosti, preuzet iz tog sporazuma, ali veoma retko[241], možda zbog identičnosti sv. Vlasa i Volosa, koji je mogao da potisne sećanje na svog mitološkog imenjaka. Neki izvori (*Slovo o polku Igorovu, Hoždenie Bogorodici po mukam, Žitije sv. Avrama Rostovskog*), nezavisno od sporazuma iz 944. godine, pominju idola sa sličnim imenom: Velesa. Mansika je tvrdio da je taj Veles dospeo u Rusiju književnim putem, od južnih Slovena[242], međutim, njegov dokaz nije uverljiv. Rostovski pisac nije imao potrebe da o Velesu saznaje iz južnoslovenskih izvora, jer je na rostovskom terenu postojalo selo Velesovo, i uzvišica zvana Velesovo rebro[243]. Najverovatnije je da je Veles bio ruski d e m o n, koji nije imao ničeg zajedničkog, osim sličnosti imena, sa bogom stoke Volosom.

Interpretacije sporazuma iz 944. i 971. godine otkrivaju nam početnu fazu pretvaranja ruskog prototeizma u politeizam. Samo malo kasnije *Povest vremenih let* predstavlja čitaocima već razvijen panteon sastavljen od šest božanstava, čiji je kult utvrdio Vladimir I u Kijevu. Evo kako glasi dati zapis:

I poče da vlada Vladimir sam u Kijevu, na brdu oko dvora bojarskoga postavi kumire: drvenog Peruna, sa srebrnom glavom i zlatnim brkom, i Horsa, i Dažboga, i Striboga, i Semargla, i Mokošu. I prinosiše im žrtve, nazivajući ih bogovima, i dovodiše sinove svoje i kćeri, i prinosiše žrtve besima, i skvrnaviše zemlju žrtvama svojim; i oskvrnaviše krvlju Rusku zemlju i brdo ono. Ali milostivi Bog ne htede smrt grešnika i na onom brdu sada je crkva svetog Vasilija. A mi ćemo se vratiti na prethodno.

241 A. I. Sobolevskij, *Pamjatniki drevne–russkoj literatury, posvjaščennye Vladimiru sv. Čtenija v letopisnom obščestve Nestora letopisca 2/2*, Kiev 1888, s. 26; A. A. Šahmatov, Korsunskaja legenda o kreščenii Vladimira, (u): *Sbornik statej posvjaščenyh... V. I. Lamanskomu 2*, SPb., 1908, s. 1052–1058; A. Poppe, "Legenda korsunska", SSSlow. 3(1967), s. 34–35; Mansikka, op. cit. s. 57; Ivanov–Toporov, op. cit., s. 14; Toporov, *Fragnent*, s. 21.

242 Mansikka, op. cit., s. 289.

243 E. V. Barsov, "*Slovo o polku Igorove* kak hudožestvennyj pamjatnik Kievskoj družinnoj Rusi", ČOIDRos. 1884/2, s. 353; V. L. Vinogradova, *Slovar–spravočnik "Slova o polku Igorove" 1*, M. L. 1956, s. 96; Mansikka, op. cit., s. 392; Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 81; Niederle, op. cit., s. 114; Brückner, *Mitologia polska*, s. 35.

Vladimir je Dobrinju, ujaka svoga, u Novgorodu postavio. A Dobrinja je stigavši u Novgorod postavio kumira (Peruna) i iznad reke Volhove i narod novgorodski prinosio mu žrtve[244].

Citirani tekst sadrži dva izveštaja različite sadržine: kijevski izveštaj navodi ceo panteon, novgorodski izveštaj pominje samo Peruna. Ova razlika i ostali podaci konteksta *Povesti vremenih let* (na šta ćemo se još vratiti) uverili su S. Rožnjeckog da je i prvobitni tekst kijevskog izveštaja sadržao samo Perunovo ime, što pisac objašnjava time da je letopisac dobro poznavao samo tradiciju tog božanstva[245]. A. A. Šahmatov je izvršio analizu oba izveštaja (koja je u skladu sa zaključkom Rožnjeckog) u okviru istraživanja porekla *Povesti vremenih let*, ukazujući pre svega na interpolaciju, sadržanu u kijevskom izveštaju, naime ubačena rečenica morala je da se nalazi ispred: "A mi ćemo se vratiti na prethodno". Jer, to je tipičan obrt letopisca koji signalizira završetak interpolacije i povratak prekinutoj niti. Teže je utvrditi početak interpolacije – Šahmatov je smatrao da je počinjala posle izraza: "dvora bojarskoga", ne uzimajući u obzir mogućnost da se umetak morao mehanički ukomponovati u prvobitni tekst i da je u dodiru sa interpolacijom moglo doći do preuređivanja tog teksta. Mehanički ili sintetički način povezivanja je veoma značajan za utvrđivanje da prvobitni izvor nije dodao nijedno ime boga (kako je to smatrao Šahmatov)[246] ili pomenuo Peruna, kao što je to smatrao Rožnjecki. Po Šahmatovljevom mišljenju, prvobitni tekst kijevskog izveštaja nalazio se u najstarijem kijevskom svodu iz 1039. godine[247], dok je interpolaciju sa nabrajanjem bogova tek preneo početni svod (oko 1095. godine)[248]. Što se tiče novogorodskog izveštaja, koga, po mišljenju ovog autora, nije bilo u najstarijem kijevskom svodu, već se pojavio 1050. godine u novgorodskom svodu, ali bez perunovog naziva[249], što je bez većeg značaja, jer je kumir pomenut u tom izveštaju mogao označavati samo Peruna, koji se javlja u svim najranijim izvorima. Uostalom i kritika izvora zaključuje da se Perunov naziv već pojavio u prvobitnom tekstu citiranog novgorodskog izveštaja[250]. Mansika, koji je nastavio Šahmatovljevu metodu, analizirajući oba izveštaja o idolopoklonstvu

244 PVL., s. 95; NPLet, s. 128.

245 Rožniecki, op. cit., s. 504 i 511.

246 Šahmatov, *Razyskanija*, s. 139; Aničkov, op. cit., s. 107.

247 Šahmatov, *Razyskanija*, s. 555; Łowmiański, *Początki Polski* 5, s. 117–120.

248 Danas se osporava koncepcija početnog svoda, treba je zameniti ranijim Nikonovim svodom.

249 Lihačev, *Povest' vrem. let 1*, s. 56.

250 Mansikka, op. cit., s. 45.

Vladimira I, nije se razlikovao u sudovima od svog prethodnika[251], koji su danas pretrpeli izvesnu reviziju, koja je precizirala ruski politeizam pokazavši suštinu Vladimirove "reforme religije", kojoj se ne može odreći veličina, iako u *Povesti vremenih let* deluje neobično.

Stvarajući shemu razvoja ruske istoriografije u XI veku Šahmatov nije u dovoljnoj meri ocenio ulogu pečerskog igumana Nikona (umro 1088/9. godine). To ubacivanje materijala u *Povest vremenih let*, koje je Šahmatov pripisao početnom svodu, u velikoj meri pripada igumanu Nikonu, jer je on nesumnjivo bio pisac interpolacije zapisa o paganskom kultu, dopunjujući listu "Vladimirovih bogova". Isto tako ništa ne potvrđuje Šahmatovljevu koncepciju postojanja novgorodskog svoga iz 1050. godine, koja je u sovjetskoj nauci mnogo puta osporavana[252]. U stvari, ovaj svod je veštačka konstrukcija, koju je stvorio Šahmatov u nameri da ujedini sve novgorodske vesti koje, po njegovom mišljenju, nisu mogle dopreti direktno u udaljeni kijevski centar. Istorijski gledano, nema govora o odvajanju Kijeva od Novgoroda u X–XI veku: oba centra su politički sarađivala u stvaranju ruske države. Prema tome, razumljivo je da je Vladimirova "reforma religije" podjednako dotakla oba centra i da su u Kijevu zabeležena oba događaja. Izvori pokazuju da je obim reforme u Novgorodu merodavan za utvrđivanje obima reforme u Kijevu, gde je morala stajati samo jedna Perunova statua, kao što je kasnije stajala u Novgorodu. U tome bismo takođe videli suštinu Vladimirovih reformi, koje teže pretvaranju slovenskog prototeizma u slovenski monoteizam u cilju ideološkog suprotstavljanja monoteističkim sistemima hrišćanske, islamske i judaističke okoline. Originalan pokušaj stvaranja domaćeg monoteizma predstavljao je usamljenu pojavu u slovenskom svetu u ranom srednjem veku, iako postoje izvesne sličnosti, isključivo ideološke, a ne organizacione prirode, sa Gediminom, koji je 1324. godine proglasio da su litvanski i hrišćanski bog istovetni[253]. I oko sredine XI veka ovo rešenje pitanja religije u Rusiji bilo je neshvatljivo ruskom sveštenstvu, koje je Vladimira tretiralo kao politeistu, u skladu sa shemom paganske religije shvaćene kao bogohuljenje ili politeizam. Ova predstava, koja je nastala na osnovu čitanja Biblije, uticala je na izobličenje tradicije lokalnog paganstva koje je u stvarnosti bilo bez razvijenih elemenata politeizma. Još je mitropolit Ilarion nazivao ruske pagane

[251] Mansikka, op. cit., s. 38–65.
[252] Łowmiański, *Początki Polski*, t. 5, napomena 347.
[253] Łowmiański, *Elementy europejskie*, s. 153.

slugama idola[254], pogled sličan Vladimirovom izrazio je u letopisima iguman Nikon, koji je na odgovarajući način redigovao tekst najstarijeg letopisnog svoga, dopisavši primedbi o Perunu primedbe i o drugim idolima. Slično je sa povešću o mučeništvu Varjaga hrišćana, koji su za Vladimirove idole govorili: "to nisu bogovi, već drvo"[255]. Politeistička obojenost naslaga, koja je u tekstu *Povesti vremenih let* Nikonovo delo, nije sasvim izgubila politeističke elemente prvobitnog teksta, tj. onih koji operišu pojmom Peruna (koji je u najranijem sloju obožavano nebo). Nikon, koji je bio manje osetljiv na tekstove koji su se odnosili na Novgorod, upozorio je da je iza Volhova (prema najstarijem letopisu) stajao usamljeni Perunov idol, kome kao društvo nije dodao druge idole. Međutim, ni u Kijevu nije uspeo da zamaskira svoj politeizam. Prateći, prema Šahmatovu, korsunsku legendu, podsetio je na šablonske obrte o seči i paljenju idola u vreme Vladimirovog povratka iz Korsuna u Kijev, ali je i dalje ostavio netaknutom konkretnu Perunovu statuu, koja je bila vezana za konjski rep i sa brda odvučena u potok, odakle je otišla u Dnjepar i njime plovila sve do njegovog ušća, gde ju je vetar bacio na peščani sprud, koji se od tog vremena zove Perunja Renj[256]. Neslaganje između konkretnog opisa Perunovog kraja i shematičnost drugih Vladimirovih bogova ukazuje na to da se prvobitni opis odnosi na samog Peruna, a da se kasnija napomena o uništenju ostalih kumira odnosi na politeistički dodatak kasnijeg redaktora, tj. na Nikona. U Novgorodu, gde nije bilo cenzure kao u Kijevu, kasnija tradicija iz dvanaestog veka govori samo o uništenju Peruna, dajući novu anegdotu o sudbini statue[257]. U Kijevu se pamtilo da je Vladimir sagradio crkvu sv. Vasilija, svoga zaštitnika, na brdu "gde se nalazila Perunova statua", ali ovim rečima dopisano je: "i drugih" (*i pročii*), što ne možemo a da ne tretiramo kao shematično politeističko umetanje kasnijeg redaktora, koji u prvobitnom tekstu nije naišao na pomen o drugim idolima.

Govoreći o Vladimirovom prototeizmu pre reforme religije, mislimo na tradicionalnu slovensku religiju, koju je opisao još Prokopije, koju je Vladimir priznao podižući Perunovu statuu, a koja je još oko 971. godine ispoljavala politeističke tendencije. Nije isključeno da su za vladavine Jaropelka (972–979), kome se bez nedovoljno osnova pri-

[254] L. Müller, *Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis*, Wiesbaden 1962, s. 90.
[255] PVL., s. 100; Šahmatov, *Razyskanija*, s. 555; Mansikka, op. cit., s. 48–50.
[256] PVL., s. 148; 149 (988 godina); NPLet., s. 156.
[257] NPLet., s. 160; Mansikka, op. cit., s. 62.

pisuje sklonost ka hristijanizaciji i novim predmetima kulta antropomorfnih bogova, mada nije sigurno da se za tako kratko vreme razvio ceo politeistički sistem. Međutim, Anjičkov ukazuje na to da je u paganskom Kijevu postojao brojniji panteon, nego što to proizlazi iz najstarijih sačuvanih izvora. Prema zapisu iz 1071. godine u Kijev je prispeo nekakav čarobnjak – u stvari to se zbilo 1065. godine – i, pozivajući se na volju petorice bogova, izjavio da će Dnjepar tokom pet godina teći uzvodno i da će zemlje promeniti svoje mesto[258]. Poklapanje u pogledu brojnosti sa "Vladimirovim panteonom", koji takođe sadrži pet bogova (osim boginje Mokoše – iznenađuje. Anjičkov je upoređivao oba broja i zaključio da je čarobnjak izražavao tradiciju "Vladimirovog panteona"[259]. Ako ju je zaista izražavao, javlja se pitanje, zbog čega je izostavio Mokošu, koja je kasnije u slovenskim zemljama uživala veliko poštovanje, i to kao demon. Izostavljanje Mokoše ne možemo objasniti drugačije (ako se držimo istoričnosti panteona) nego da je Nikon uključio ovo žensko božanstvo u spis, koji je prvobitno sadržao samo pet imena. Otkud onda sigurnost da se čarobnjak pozivao na panteon, kad bi taj, ako je uopšte postojao (što ne izgleda verodostojno), bio efemerna činjenica, koja bi posle primanja hrišćanstva iščezla. Sumnja se da je mogao ostaviti trajan trag u tradiciji, posebno ako je taj panteon nastao na osnovu kneževe zapovesti i ako je običan narod bio ravnodušan prema njemu, a ondašnja društvena vrhuška okrenuta starim bogovima, iako je 1065. godine već bila primila hrišćanstvo. S većim uspehom možemo se domišljati drugih veza među brojkama bogova. Uzaludno je pitati se na koje je bogove mislio čarobnjak – uopšte je sumnjivo da se pozivao na antropomorfne bogove, jer su njegovi bogovi po svoj prilici bili tradicionalni demoni, koji su se takođe zvali i "bogovi". U trenutku kada se čarobnjak pojavio u Kijevu, Nikon se nalazio u Tmutorokanu, vratio se tek 1067. godine, kada je saznao o čarobnjakovoj pretnji koja je učinjena u ime petorice bogova. Pečerski monasi zamišljali su staru rusku religiju kao politeizam – Nikon je shvatio da su petorica bogova predstavljali Vladimirov panteon i odlučio je da taj panteon dopuni sa dobro poznatim ženskim natprirodnim bićem u vidu Mokoše. Ni Mansika nije sumnjao u letopisno poreklo Vladimirovih bogova. Sada ćemo ovoj koncepciji dati konkretne oblike, tj. potrudićemo se da pokažemo izvore iz kojih su pojedina imena uzeta. Nikon je u najstarijem letopisnom svodu našao

[258] PVL., s. 221; NPLet., s. 191.
[259] Aničkov, op. cit., s. 279.

samo Perunovo ime; karakteristično je da u panteon nije uveo Volosa, iako je ovaj figurirao u sporazumu iz 971. godine.. Razumljvo je iz kog razloga je to učinio. Kult Volosa – koji je kasnijeg datuma i kratkotrajan, stranog je porekla i nije se u Rusiji proširio niti je stvorio šire poznatu tradiciju. Tek kada je u kneževskoj arhivi u Kijevu otkriven rusko-grčki sporazum, pojavila se naknadna književna tradicija, koja je, u skladu sa *Povešću vremenih let*, ponavljala Volosovo ime zajedno sa njegovim određenjem "bog stoke", o čemu smo već govorili. Međutim, Nikon nije znao za sporazum (koji je u tekstu *Povesti vremenih let* otkriven tek početkom XII veka), prema tome nije morao bilo šta da zna o Volosu.

Uspeo je da okupi pet imena, koja je smatrao za određenja bogova. Ta imena nisu bila izmišljena *ad hoc*, jer su bila odraz ondašnjeg opšteg znanja – iz Nikonove okoline – o paganskim verovanjima, Tri prva (H-rs-, Dažbog-, Stribog-) navelo je *Slovo o polku Igorovu*, upravo u tom kontekstu, tj. u kontekstu koji isključuje njihovo književno poreklo. Međutim, ne može se pouzdano tvrditi da su svi nazivi slovenskog porekla i da imaju slovensku etimologiju, kako je to iznosio Brikner. Prvo ime Hors ovaj pisac je nadovezivao na reči *kars-* ili *hars-*, koje označuju nešto patuljasto, bedno[260] – međutim ove crte se ni u kom slučaju nisu slagale sa pojmom bog, posebno sa njegovom karakteristikom u *Slovu o polku Igorovu*. Ali, naziv Hors ima veze sa iranskom etimologijom i taj izraz se nadovezuje na *hvaraxšāetam*, persijsko *xurəšid*, koje znači sjajno sunce. Ovo nadovezivanje još su prihvatili Niderle, Jagić, Fasmer (pozoravajući jedino na fonetske teškoće)[261], a u poslednje vreme potvrđuje ga i iranista Zaliznjak[262]. *Slovo o polku Igorovu* dalo je pesničku interpretaciju imena Hors preuzevši motiv iz *Povesti vremenih let* i opisavši pohod Vseslava polockog, koji je noću krenuo iz Kijeva i pre petlova stigao u Tmutorokan, osiguravajući put velikom Horsu[263]. U prvom izdanju *Slova o polku Igorovu*, iz 1800. godine, izdavači su istakli da Horsova replika nije jasna, međutim, otkad je Hors poistovećen sa suncem, umetak je postao jasan. Vseslav je, pretvoren u vukodlaka, jurio iz Kijeva na jugoistok, stigavši u Tmuto-

[260] Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 91; Urbańczyk, *Religia Słow. pogańskich*, s. 31.
[261] Niederle, op. cit., s. <2<; Jagić, *Zur slav. Mythol.*, s. 503; Vasmer, REWört. 3, 265; Vasmer–Trubačev, 4, s. 267.
[262] A. A. Zaliznjak, "Problemy slavjano–iranskih jazykovyh otnošenij drevnejšego perioda", Voprosy Slavjanskogo Jazykoznanija 6/1962, s. 28–45; N. K. Chadwick, *The Beginnings of Russiean History*, Cambridge 1942/1966, s. 89; V. Pisani, Slavische Miszellen, (u): *For Roman Jakobson*, The Hague 1956, s. 392–394.
[263] Iroičeskaja pesn' o pohode na polovcev udel'nogo knjazja Novagoroda–Severskogo Igorja Svjatoslaviča, Moskva 1800.

rokan pre petlova, pre nego što se veliki Hors pojavio na horizontu. "Pretrčavao" (*preryskaše*) mu put označavalo je da je presecao uobičajen Horsov put ili na tom putu upozoravao Horsa[264]. Anjičkovljeva zamerka da Vseslav nije mogao noću presecati put suncu[265] bila bi opravdana u slučaju da sunce nema utvrđen put i vreme za prevaljivanje tog puta. Pesnik je rekao da je Hors krenuo uobičajenim putem, prema tome mogao je preduprediti Vseslava, tj. stići u Tmutorokan pre izlaska sunca. Po Anjičkovljevom mišljenju, veliki Hors je bila zemlja između Kijeva i Tmutorokana, koju su naseljavali poštovaoci božanstva sa tim nazivom, a pre svega Turci, Vladimirovi podanici, Hors je trebalo da bude njihovo božanstvo. Pesnikov Hors je, međutim, bio aktivna sila, koja se kretala određenom trasom, prema tome nije mogla biti izjednačena sa zemljom, koja je statična veličina. Neprihvatljiva je i turska etimologija Horsa, koju sugeriše Anjičkovljeva koncepcija. Nemamo razloga da sumnjamo da je Hors označavao sunce i da je predstavljao sinonim Dažboga, koji se u Vladimirovom panteonu nalazio odmah iza Horsa. Ova jukstapozicija ukazuje na to da je Nikon bio svestan meritorne identičnosti oba božanstva, mada je nije uzimao u obzir, naime nije izbacio jedno ime, jer je o njima saznao iz različitih izvora – iz kijevskog – o Dažbogu, iz tmutorokanskog – o Horsu, prema tome tretirao ih je kao posebne hijerofanije istog božanstva. Zaključak o tmutorokanskom poreklu Horsa nalazi potvrdu u *Slovu o polku Igorovu*, koje Horsa smešta iznad Tmutorokana, kao njegovo zaštitničko božanstvo. Istovremeno vidimo da iranska etimologija Horsa ne postulira nekakvu drevnu pozajmicu iz iranskog jezika[266], naprotiv, do recepcije je došlo negde između 1062–1067. godine, jer je Nikon tih godina boravio u Tmutorokanu i odatle uzeo razne motive za svoj svod, kako je to već pokazao Šahmatov. Prema tome, možemo pretpostaviti da je u rusku mitologiju preneo i nazive božanstava iz Tmutorokana[267].

Prethodne zamerke izražavaju sumnju u iransku etimologiju i dva sledeća božanstva Vladimirovog panteona: Striboga i Semargla. U korist slovenskog porekla Striboga, koga je Niderle smatrao za najstarijeg i jedinog boga domaćeg porekla – među ruskim bogovima[268], najviše govori mazovjecki lokalni naziv Stšibog, mada je njegovo sveto poreklo sumnjivo, s obzirom da je njegova forma bez sufiksa. Moguće je da je u

264 Jagić, op. cit., s. 503.
265 Aničkov, op. cit., s. 341.
266 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 92.
267 Łowmiański, *Początki Polski*, t. 5, s. 111.
268 Niederle, op. cit., sl. 119.

odnosu na to mesto pravilna Briknerova etimologija, jer on naziv od *strib-* s elementom -og izvodi analogno nazivu *rarog*[269]. Sličnost sa Nikonovim Stribogom bila bi sasvim slučajna, jer bi se u pogledu te etimologije trebalo složiti sa etimologijom koju predlaže S. Pirheger, koji je Striboga izvodio iz iranskog Sribaga sa epentetskim -t-, a tu etimologiju je prihvatio i Fasmer[270]. I pominjanje vetrova, Stribogovih unuka koji duvaju s mora[271] u *Slovu o polku Igorovu*, slaže se sa iranskom tezom[272]. Niderle je odbacivao slovenski karakter sledećg idola - Semargala, to jest Sima i Rgla, kako se često rastavlja ovaj naziv, neobičan za slovensko uho. Brikner je, međutim, dokazivao da je Sim, slično "kao i Rod štitio porodicu-*sem'ju*", prema tome bio je kućno božanstvo[273], dok je Rgel božanstvo žita[274]. Ova domišljanja su u etimološkom pogledu kontroverzna[275]. Sumnjiva su i u semantičkom pogledu (bog žita!). Za božanski karakter nedostaju im potvrde u izvorima, prema tome ona su papirnate koncepcije. Isto tako ne odbacuju integralno tretiranje dvočlanog naziva i traženje iranske etimologije koja se nadovezuje na avest. *saena-marega*, koje označuje krilato čudovište (persijsko simurg, ptica iz bajke, grifon)[276]. U slučaju da se prihvati iransko poreklo tog božanstva, Vladimirov panteon bio bio 50% iranski i posebno bi isticao uticaj tmutorokanskog izgnanstva Nikona na njegovo poreklo. Osim toga, on sadrži čisto slovenske nazive: Perun, Dažbog i Mokoša, jer poslednju, i pored izvesnih finskih analogija[277], moramo smatrati slovenskom, a poklapanje sa nazivom finskog demona Mokoše objašnjavati finskom recepcijom slovenske mitologije, ili ga pre prihvatiti kao slučajno poklapanje. Nikon sigurno u Tmutorokanu nije bio u kontaktu sa Fincima, a sumnjamo da ih je sretao i u Kijevu i Černjigovu, dok slovensko poreklo Mokoše otkrivaju i ruski, poljski i češki nazivi mesta i etnografski podaci. Brikner je isticao da je "slučajno što je od celog Vla-

269 Brückner, *Mitologia słowianska*, s. 99; Łowmiański, *Początki Polski*, t. 2, s. 269–283; Legowski–Nadmorski, "Bóstwa i wierzenia religijne Slowian lechickich", Rocznik Tow. Nauk. w Toruniu 32(1925), s. 29.
270 S. Pirchegger, "Zum altrussischen Götternamen Stribog–", Zsch.f.slav. Philologie 19/1947, s. 311–316; M. Vej(Vey)", K etimologii drevnerusskogo Stribog–", VJaz. 3/1958, s. 96–99; Niederle, op. cit., s. 119; Toporov, *Fragmenu*, s. 27; Urbańczyk, *O rekonstrukcję*, s. 37; Schütz, op. cit. s. 91.
271 *Slovo o polku Igorove*, s. 183–186.
272 Iz teksta proizlazi da je pisac **Slova** smatrao Striboga božanstvom primorskog naroda, koje pomoću vetrova nosi polovačke strele prema Rusima; Aničkov, op. cit., s. 340; V. Ržiga, "Slovo o polku Igorovu i drevne–russkoe jazičestvo", Slavia 12, Praha 1933–1934, s. 430; Unbegaun, op. cit., s. 400.
273 Niederle, op. cit., s. 124; Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 96.
274 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 93.
275 Jagić, op. cit. s. 504; Vasmer, Sim. REWört. 2, s. 625; Mansikka, op. cit., s. 396.
276 Zalizwak, op. cit., s. 44.
277 Vasmer, "Mokoša", REWört. 1, s. 148; Vasmer–Toporov, 2, sl. 640; Aničkov, op. cit., s. 275; Mansikka, op. cit., s. 395; Haase, op. cit. s. 42; Niederle, op. cit., sl. 122.

dimirovog kanona jedino ona ostala do dana današnjeg u narodnom sećanju"[278] i to kao kućni demon, tačnije kao pređa, predivo i šišanje, mada to nije bila prvobitna funkcija Mokoše, ako se njeno ime nadovezuje na mokrenje (V. Jagić), koje asocira kišu, tako značajnu atmosfersku pojavu za poljoprivredu. Nadovezivanje na Afroditu je pogrešno, kako je to već objasnio Brikner[279]. Sigurno je vršila funkciju demona i u X-XI veku, a to što ju je Nikon uvrstio u panteon očigledno se dogodilo zbog nedostatka informacija o pravim bogovima, premda je u Pečerskom manastiru, koji je bio slavan u celoj Rusiji, mogao da sretne monahe iz svih delova Rusije i da od njih dobije odgovore na pitanja o ruskom politeizmu. Prema tome, sastav Vladimirovog panteona je sumnjiv: samo jedan autentičan slovenski bog, Perun i obožavano sunce, Dažbog. Katalog opšteslovenskih božanstava, koji predlaže Brikner, i u kome figuriraju: Svarog–Svarožić, Dažbog, Rod ili usud, Veles, eventualno i Hors, Rgel, Stribog, Mokoša[280], ne može se utvrditi na osnovu ruskih izvora.

Analizirajući izveštaj o Vladimirovom panteonu, Mansika je izjavio da su u njemu osim Peruna, bila imena koja je redaktor najstarijeg svoda iz 1095. godine slučajno sakupio, i da su ona delimično književnog porekla[281]. U prethodnim zaključcima trudili smo se da redukujemo momenat slučajnosti, ukazujući na ličnost autora izveštaja i izvore korišćene u izveštaju. Najnejasnije je poreklo Dažboga, koje je možda književno, tj. preuzeto iz interpolacije bugarskog prevoda Malale, koji je, kako se pretpostavlja, bio poznat još polovinom XI veka u Rusiji. Protiv pogleda o književnom poreklu Dažboga u Rusiji uzima se *Slovo o polku Igorovu*, koje je, čini se, to božanstvo tretiralo kao domaće, jer je sa stanovišta "hrišćanskog euhemerizma" Dažboga smatralo protoplastom Rusije, nazivajući Ruse Daž(d)bogovim unucima[282]. Pa ipak to određenje imalo je – kao i sama koncepcija euhemerizma – književni, naučni karakter, nije odražavalo svakodnevne pojmove, predstavljalo je koncepciju samog autora i njegove prosvećene sredine, pouzdano je svedočilo o nadovezivanju na Vladimirov panteon u *Po-*

[278] Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 88; R. Trautmann, *Die elb–und ostseeslavischen Ortsbische Ortsnamen*, 1, Berlin 1948, s. 108; T. Witkowski, "Mythologisch motivierte altpolabische Ortsnamen", Zsch. f. Slavistik 15(1970), s. 369.

[279] Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 88; N.F. Lavrov, religia i cerkov', (u): *Istorija kul'tury drevnej Rusi* 2, M.L. 1951, s. 69; S.A. Tokarev, *Religioznye verovanija vostočnoslovjanskih narodov XIX – načela XX veka*, M.L. 1957, s. 119–120; Moszyński, op. cit.; S. Urbańczyk, "Mokosz", SSSlow. 3, s. 278.

[280] Brückner, *Mythologischen Thesen*, s. 10.

[281] Mansikka, op. cit., s. 40.

[282] *Slovo o polku Igoreve*, s. 241–242; V. Jagić, "Mythologische Skizzen II, Daz'bog–", ASPhil. 5/1881, s. 1–14; Vasmer, REWört. 1, s. 326; Vasmer–Trubačev, s. 482.

vesti vremenih let, što ni u kom slučaju ne osporava postojanje u Rusiji razvijenog, ako ne baš kulta, ono bar posebnog poštovanja sunca, koje je svojstveno zemljoradničkim društvima[283]. Ako u tekstu *Povest vremenih let* između Horsa i Dažboga nije postojao veznik i, u skladu sa Lavrentijevskim svodom, drugi naziv bi trebalo smatrati za apoziciju, koja objašnjava značenje naziva Hors. Na taj način objasnili bismo zbog čega u panteonu figuriraju jedan pored durogog nazivi koji se odnose na isti mitološki pojam sunca. Istovremeno, panteon bismo sveli na pet mitoloških bića, od kojih je jedno bilo žensko. Ovo rešenje, koje se zasniva na prihvatanju apozicije, deluje najverovatnije, iako ima i slabu stranu, naime nismo sigurni da između naziva nije bilo veznika **i**.

Na marginama prethodne analize iscrpli smo gotovo sva mitološka uputstva sadržana u *Slovu o polku Igorovu*. Ono je pomenulo samo tri božanstva iz Vladimirovog panteona. Prećutalo je Peruna, Semargla, Mokošu, jer nije imalo za cilj da u potpunosti predstavi panteon, već je slučajno posegnulo za mitološkim nazivima; zbog toga ne izvlačimo nikakve zaključke iz njegovog prećutkivanja Peruna. Za ruski politeizam vezan je još jedan element iz *Slova o polku Igorovu* – pominje se Trojan, koji se u naučnoj literaturi uobičajeno tumači kao određenje božanstva ili kao ime rimskog imperatora Trajana (98–117). *Slovo o polku Igorovu* pominje četiri puta ovo ime 1) pominje proroka Bojana, koji grabi Trojanovim putem preko polja u planine[284], 2) govori o davnim Trojanovim vekovima, o Jaroslavljevim vremenima, o pohodima Olega Svjatoslavovića[285], 3) izveštava kako je došlo do neprijatljestva među oružanim snagama Dažbogovih potomaka, kako je na Trojanovu zemlju stupila devica, kako je na moru kraj Dona[286] zamahnula krilima, 4) u ne sasvim jasnom fragmentu određuje svoje vreme kao "Trojanov sedmi vek"[287], što, prema R. Jakobsonu, treba shvatiti kao sedma era od stvaranja sveta vizantijske ere, koja je započela 493. godine n. e.[288] Pisac je smatrao da je ta era Trojanov vek, očigledno zamišljajući da je Trojan živeo u to vreme i to po svoj prilici

[283] G. Vernadsky, *The Origins of Russia*, Oxford 1959, s. 108–119; Moszyński, op. cit. 2/1, s. 439.

[284] *Slovo o polku Igorove*, s. 69–70; D. S. Lihačev, Istoričeskij i političeskij krugozor avtora "Slova o polku Igorove", (u): *Slovo o polku Igorove*. Sbornik Issledovanij i statej, M.L., s. 23; A. Boldur, "Trojan" Slova o polku Igorove, TODRLit. 15/1958, s. 7–35; V.P. Adrianova–Peretc, Frazeologija i leksika "Slova o polku Igorove", XXX, (u): *Slovo o polku Igorove i pamjatniki kulikovskogo cikla*, M.L. 1966, s. 34, 60.

[285] *Slovo o polku Igorove*, s. 215–218.

[286] *Slovo o polku Igorove*, s. 286–288; M. V. Tihomirova, Boja i Trajanova zemlja, (u): *Slovo o polku Igoreve*, s. 184, kao i napomenu 224.

[287] *Slovo o polku Igorove*, s. 575–576.

[288] Upor. *Slovo o polku Igorove* u obradi A. Odrębska–Jaworska, Warszawa 1954, s. 141, drugačije je obradila Adrianova–Peretc, op. cit. s. 103.

na njegovom početku, s obzirom na drevna vremena. Prva od četiri opaske ne donosi uputstva u pogledu mitološkog ili istorijskog karaktera Trojana. U drugoj opaski *Slovo o polku Igorovu* tretira Trojana isto kao i Jaroslava i Olega Svjatoslavoviča, ne odvajajući ga od njih, ne pridajući mu božanske atribute, dakle sve ih smatra istorijskim ličnostima[289]. U skladu s koncepcijom euhemerizma *Slovo o polku Igorovu* karakteriše pojedine ljude i narode kao potomke božanskog protoplaste (u paganskom smislu), međutim nijednom ne pominje boga u smislu odreditelja teritorijalne jedinice; u trećoj opaski tekst dela takođe ne ukazuje na mitološko biće, ni u četvrtoj, koja je u skladu sa drugom. Istorijski periodi označavani su u delu samo prema istorijskim ličnostima. Konačno, u *Slovu o polku Igorovu* ne nalazimo nikakvo ukazivanje na mitološki karakter Trojana, niti postoje prepreke da ga identifikujemo sa carem Trajanom. Prva opaska dopušta da zaključimo da je Trojan delovao podjednako u nizijama i visijama; druga prenosi Trojana u davna vremena, koja četvrta opaska precizira kao period koji počinje 493. godine kao *terminus a quo* i, na kraju, treća opaska ga smešta kao zemlju nad Crnim morem. Sve to nije u suprotnosti s ličnošću imperatora Trajana, kao osvajača Dakije, premda je pisac pogrešio za 400 godina u utvrđivanju carevih mogućih hronoloških okvira, čemu se nećemo posebno čuditi. Jedino je pitanje, odakle je pisac *Slova o polku Igorovu* uzeo podatke o Trajanu? U svakom slučaju nije uzeo od južnih Slovena, jer delo ne pokazuje nikakvo interesovanje za njih, niti bilo šta uzima iz njihove književnosti[290]. Sa znatno većom sigurnošću dopustimo sebi da se pisac *Slova o polku Igorovu* interesovao za legendu o Trajanu u galičkoj kneževini Jaroslava Osmomisla, koju je posetio. A. Petruševič i još neki proučavaoci izneli su tezu da taj pisac potiče iz galičke Rusije, ali ona se nije održala u nauci. Uverljiviji su dokazi A. V. Solovjeva o piščevim vezama sa Černjigovom i Severskom zemljom[291], međutim vidi se da je *Slovo o polku Igorovu* dobro informisano o galičkoj kneževini (kao i o mnogim drugim središtima Rusije, jer je pisac *Slova*..., kao vitez i bard, boravio u mnogim delovima svoje zemlje. *Slovo o polku Igorovu* jedini je izvor u kome se javlja nadimak Jaroslava Osmomisla, a pisac je veoma dobro znao da se

[289] Lihačev, op. cit., s. 23–24; J. Svoboda, *Staročeską osobní jmeną a naše příjmení*, Praha 1964, s. 45–46; A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej 1*, Kraków 1931, s. 154; Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 102.

[290] Čak Mansika, koji smatra iterpolaciju sa pomenom o Trojanu u apokrifu *Hoždenie Bogorodici po mukah* južnoslovenskom – priznaje što se tiče pomena Trojana u *Slovu*: so sind sie zweifellos auf eine Volksüberlieferung, die in dah südliche Russland aus den benachbarten Donauländern gedrungen war, zurückzuführen (s. 283).

[291] A. V. Solov'ev, "Političeskij krugozor avtora "Slova o polku Igoreve", IZap. 25 (1948), s. 70–103; B. A. Rybakov, *Russkie letopisi i avtor "Slova o polku Igorovu", M. 1972, s. 393–512.*

njegova vlast prostirala sve do Dunava. Prema tome, ne čini nam se suviše smelom tvrdnja da je sam pisac dospeo do samog Dunava i da se tamo upoznao sa legendom o Trajanu, koja je ostavila na njega dubok utisak. U svakom slučaju, neosporno, bio je samostalan u pogledu informacija o navedenim elementima legende o rimskom imperatoru.

Pitanjem istoričnosti Trojana u *Slovu o polku Igorovu*, koje je uostalom u skladu s pogledom koji dominira u istoriografiji, pozabavili smo se i s obzirom na činjenicu da se isto ime pojavljuje i u apokrifu *Hod Bogorodice po mukama*. To je južnoslovenski prevod grčkog dela sačuvan u Rusiji u rukopisu od pre 1200. godine[292], dakle nešto kasnijem od *Slova o polku Igorovu*, koje je, kao što je poznato, napisano posle povratka Igora Svjatoslavoviča iz polovjeckog ropstva, 1187. godine, dakle pre smrti Jaroslava Osmomisla. Apokrif sadrži interpolaciju, koja među pomenutim bogovima stavlja Trojana na prvo mesto i to sledećim redosledom: Trojan, Hors, Veles, Perun, konstatujući istovremeno da su nevernici ova ljudska imena pretvorili u imena bogova[293]. Mansika je zaključio da je to južnoslovenska interpolacija, na šta ukazuje i poreklo prevoda celog apokrifa i pominjanje Trojana u njemu[294]. Pisac greši, jer Hors, koji je nepoznat na Balkanu, dokazuje da je interpolacija morala nastati u Rusiji, a u Rusiji su poznata i ostala tri "boga". Karakteristična je sličnost interpolacije u apokrifu i *Slova o polku Igorovu*: oba izvora priznaju euhemerizam, interpolacija pominje identična božanstva, izuzev Peruna, koga je dopisala na kraju, jer nije želela da izostavi osnovnog (u svati jedinog) i opštepoznatog boga Rusije. Jedan od dva, ili oba izvora, koriste zajednički predložak, ili se i interpolacija u apokrifu oslanja o sveže napisano *Slovo o polku Igorovu* (što bi predstavljalo najstariji istorijski trag o tom delu). Radije se izjašnjavamo za drugu mogućnost, jer je Trajan okvalifikovan kao bog Trojan s obzirom na nesporazum, do koga je lako moglo doći zahvaljujući mitološkim motivima *Slova o polku Igorovu*. Međutim, tajna je u kom svojstvu bi se javljao Trojan u drugačijem hipotetičkom predlošku. Ako je bio bog, zbog čega je onda izgubio to svojstvo u *Slovu o polku Igorovu*? Ako je bio svetovno lice, otkud iznenađujuća sličnost između apokrifa i *Slova o polku Igorovu*? Bilo o čemu da je reč, jedno je sigurno: zahvatamo *in flagranti* proces nastajanja božanstva – pri kraju paganstva i "politeizma", i to metodom istoriografske procedure, koja je odigrala veliku ulogu u kompletiranju fiktivnog slovenskog panteona.

[292] I. Sreznevskij, *Drevnie pamjatniki russkogo pisma i jazyka (X–XIV vekov). Obščee povremennoe obozrenie*, SPb. 1882, kol. 80.

[293] Mansikka, op. cit., s. 287.

[294] Mansikka, op. cit., s. 289.

B. Polidoksija

Nakon eliminacije politeizma iz prvobitnih verovanja istočnih Slovena, kao forme koja se u Rusiji počela formirati tek u X veku, u uslovima državnog uređenja, dobijamo okvirnu sliku religije svojstvene plemenskoj epohi: bila je to polidoksija krunisana prototeizmom, koji se lokalno izražavao u kultu Peruna, koji je označavao božanstvo neba, koje je vladalo gromovima. I ranija ruska literatura razlikovala je te dve etape paganskih verovanja. *Slovo* Konstantina Filozofa prikazalo ju je na tlu Biblije. Promenivši jezike, ljudi su se razišli po svetu i primili različite običaje, a prepustivši se đavoljem učenju prinosili su žrtve gajevima, rekama i izvorima. Iza ove lakonske tvrdnje skrivao se kult prirode i polidoksija uopšte. Ali, nastupila je druga etapa: đavo je doveo ljude u još veću zabludu, počeli su da izrađuju idole – drvene i bronzane, mermerne i zlatne, ukazivali im poštovanje, prinosili im svoje sinove i kćeri ubijajući ih pred njima, tako je cela zemlja bila oskrvnavljena[295]. Kako je pokazao A. A. Šahmatov, najstariji letopisni svod (po našem mišljenju, iguman Nikon) tako reći doslovno je preuzeo informacije o kultu voda i gajeva iz povesti o Poljanima[296]. Karakteristično je da u tu povest nije ubacio drugi deo zaključka Filozofa, koji se odnosio na idolopoklonstvo, što bi potvrđivalo da u kijevskoj tradiciji XI veka nije sačuvano sećanje na tu formu kulta iz predržavnog vremena. Međutim, letopis je uzeo u obzir *Slovo* Konstantina Filozofa o idolopoklonstvu, tačnije o privođenju sinova i *kćeri* pred idole i o skvrnavljenju zemlje žrtvama, ubacujući odgovarajući tekst u povest o Vladimirovom panteonu. A to je potvrda teze o "državnom" poreklu politeističkih tendencija u Rusiji.

Paganska verovanja upoznajemo na osnovu "epigonskih", hrišćanskih izvora, koji su podsećali narod na njegove greške i zahtevali da ih ispravi. Na osnovu njih može se rekonstruisati samo završna etapa paganstva, i to u opštim crtama, međutim ostaje otvoreno pitanje njegove ranije etape, koju pisani izvori iz tog doba još nisu rasvetlili. Rekonstrukcija slovenske polidoksije, koju vrši naučna literatura, pruža zakasnelu sliku, za koju je teško reći u kojoj meri odstupa od stanja prvobitnih verovanja ili pak predhrišćanskih, jer je retrogradna metoda bespomoćna u situaciji kada nema kontrole u vidu pisanih izvora. Izuzetak je Prokopijev izveštaj, ali, s obzirom da je kratak, on nije dovoljan. U svemu tome proučavaoca ipak spasava okolnost: nasuprot politeizmu polidoksija se odlikovala strahovitim konzervatiz-

[295] PVL., s. 112; Aničkov, op. cit., sl. 264 i 385; Gal'kovskij, 2, s. 24 i 33.
[296] Šahmatov, *Razyskanija*, s. 98.

mom, s obzirom da je bila tvorevina beskrajno dugog procesa stvaranja religije i vaspitnog delovanja grupe na pojedinca u epohi neizmerno usporenih promena društvene strukture, što se moralo odražavati i na ideološki konzervatizam; elementi polidoksije sačuvali su se vekovima u narodu koji je primio hrišćanstvo; isto tako, može se prihvatiti pretpostavka da su tradicionalna verovanja uglavnom sačuvala prvobitni karakter među širim narodnim masama u ranom srednjem veku i pre utvrđivanja hrišćanstva, do čega je došlo u XII veku. Ako bismo uspeli da ih rekonstruišemo i iz njih uklonimo eventualne uticaje hrišćanstva, dobili bismo sliku prvobitnih verovanja, koja, istina, ne bi bila adekvatna već približna, međutim pružala bi tačnu predstavu o arhaičnoj slovenskoj polidoksiji. Međutim, proučavalac nailazi na drugačije teškoće, na nezaobilazne sprudove u vidu nepreciznih izvora, koji ne prenose uvek podatke o paganskim reliktima koji odgovaraju istini – možda ne toliko zbog pogrešne opservacije koliko zbog formulacije opisa pogrešnim metodama. Pogreške u metodama proizlazile su iz dva razloga: 1) gotova, shematska predstava o sistemu paganskih verovanja koji deformiše slovensku stvarnost – prema mišljenju hrišćanskog sveštenstva – kome treba da zahvalimo za opise tih verovanja; 2) mešanje u opisima podataka uzetih na osnovu stvarne opservacije sa podacima preuzetim iz literature, koji ne odgovaraju aktuelnoj stvarnosti. Primenu obeju tih metoda u ruskoj pismenosti razmotrio je E. V. Anjičkov u svom radu posvećenom paganskoj religiji u Rusiji. Što se tiče shematske slike paganstva, koju je stvorila ruska pismenost, po autorovom mišljenju, crpla ju je u krajnjoj etapi iz Biblije. Hrišćanskom poštovanju Boga i Tvorca svih stvari suprotstavljana su dva paganska kultna kruga: kult bogova, koji je u Bibliji više puta osuđivan, i osuđen na propast (Deuteronomium 7,5: "Oltare njihove prevrnite, idole zdrobite, gajeve isecite, kipove spalite") kao i kult Tvorčevog stvaranja gradova (Rimljanima poslanica svetoga apostola Pavla 1, 25: "Koji pretvoriše istinu Božiju u laž, i većma poštovaše i poslužiše tvar nego tvorca, koji je blagosloven va vijek")[297]. Ovo nisu bile dve sheme paganstva koje su se isključivale, kako je to smatrao Anjičkov, već dva apsekta jedne sheme. Teško je govoriti o relativnoj hronologiji ovih dveju koncepcija u ruskoj religijskoj literaturi, kako to čini Anjičkov[298], jer se obe ocrtavaju već u *Slovu* Konstantina Filozofa i u ruskim letopisima iz XI veka, na šta smo već ukazali. U istoriji religije javlja se ranije kult stvaranja (=polidoksija) nego kult bogova (=poli-

[297] Aničkov, *Jazyčestvo*, s. 105–126.
[298] Ibidem, s. 114.

teizam), čega su oba pomenuta izvora bila svesna. Naizgled, oba kultna kruga načelno deformišu sliku religije Slovena. Kult bogova u toj religiji bio je bez značaja, dok kult stvaranja ili prirode nije sasvim iscrpljivao polidoksiju. Kada se više udubimo u rusku verziju ove sheme primetićemo da je suštinski odudarala od faktičkog stanja samo kad je u pitanju eksponiranje politeizma. Pod uticajem ove sheme ruske propovedi su neprestano osuđivale odavanje poštovanja bogovima koji su bili izdvojeni poimenice, ali fiktivni (osim Peruna i demona Mokoše). Razmatrana shema se gotovo sasvim iscrpljuje u oblasti polidoksije. Pre svega, pojam "kulta bogova" u Rusiji nije bio identičan sa pojmom politeizma. S obzirom da kod Slovena nije bio razvije politeizam, izraz "bog" je služio za određenje demona, dok su ruski pisci obe kategorije nazivali *besi* – tj. i bogove i demone. Na taj način prvi kultni krug obuhvatao je i demonologiju, koja predstavlja značajan deo polidoksije. Što se tiče kulta stvaranja, u njega se pored kulta prirode može slobodno uključiti i kult mrtvih, jer je i ljudska duša delo božje. Na kraju, izvan dvokružne sheme ostala bi samo magija, iako je bila tesno povezana s drugim oblastima polidoksije. Sa stanovišta poznavanja izvora, shema je uticala na deformaciju slike religije Slovena u smislu amplifikacije, tj. u pravcu politeizma, koji nije ograničavao bogatstvo sadržaja verovanja, koje je pismenost prenela: i, upravo o magiji, za koju je ponestalo mesta u shemi, nalazimo najviše podataka. Nezavisno od sheme izvori omogućuju da se upoznamo sa sve četiri oblasti polidoksije: kultom prirode, kultom mrtvih, magijom i demonologijom.

Prema tome, biblijska shema u oblasti polidoksije ne stvara teškoće u proučavanju izvora, osim što izvesne demone, poput Mokoše, svrstava u kategoriju bogova. Sliku polidoksije zatamnjuje nemarnost književne metode, koja briše granice između faktičkih verovanja i književnih pozajmica, koje nalazimo u pismenosti, kao i vlastitih domišljanja i izmišljanja pisaca. Osnovni izvori za polidoksiju su pravno-crkveni spomenici posebno *Odgovori mitropolita Jovana II* (1080–1089), tzv. *Pitanja Kirika, Save i Ilije* (1136–1156), *Pouka biskupa Nifona* kao i brojni crkveni statuti, odluke sinoda, odluke o ispaštanju grehova itd.[299], posebno brojne propovedi, "slova", sačuvani u izvorima kasnog srednjeg veka, prepuni interpolacija, koji zahtevaju pedantnu analizu izvora. Njihova česta varljivost može se najjasnije utvrditi na primeru napisa o politeizmu, koji su relativno dobro poznati iz ranih izvora. Ponavljana su imena bogova iz *Povesti vremenih let*, a ako bi se iznenada u propovedi sv. Grigorija o idolopoklonicima poja-

[299] Mansikka, op. cit., s. 243–280.

vio npr. Pereplut, koga drevni izvori ne znaju, ništa ne objašnjava njegovu autentičnost kao boga, iako se pretpostavlja da je u pitanju nepravilno ime nekog demona[300]. Čak kada se propoved poziva na novu opservaciju poželjna je opreznost. Npr. interpolacija u propovedi sv. Grigorija, posle pominjanja već odbačenog Peruna, dodaje: "i danas se u udaljenim mestima mole prokletom Perunu, dodaje: "i danas se u udaljenim mestima mole prokletom Perunu, Horsu, Mokoši i Vilu"[301]. Ovo je jasna potvrda, koja deluje uverljivo, da se Perun suprotstavlja prostorima na kojima je odmaklo primanje hrišćanstva, prostorima u zaleđini, koji još uvek u XIV veku, kada je informacija nastala, neguju pagansku tradiciju. Međutim, to što se neposredno posle Peruna pominje Hors, slično kao u letopisnom opisu Vladimirovog panteona, a isto tako Mokoša koja završava pomenuti opis[302], ukazuje na književno, ili tačnije, letopisno poreklo poruke. Navođenje imena Vila u muškom rodu umesto u ženskom, demona Vila, ukazuje na piščevu nemoć u oblasti mitologije, ispunjavajući nas pesimizmom u pogledu verodostojnosti poruke. I pominjanje dalekih zemalja može predstavljati piščevo domišljanje – da negde u udaljenim mestima još uvek postoji kult bogova, o kojima je sam čitao u literaturi, a čiji kult je u stvarnosti već zaboravljen (Perun), ili u Rusiji nikada nije postojao (Hors), ili se formirao u obliku drukčijem od onog koji je prikazan u opisu (Mokoša, Vila). Jednom reči, taj opis se ne može uzeti ozbiljno.

Neuhvatljivije je poreklo interpolacije sa elementima polidoksije, koja je slabo odražena u najstarijim letopisima. Deo tih elemenata uzet je na osnovu neposrednog posmatranja i prenošen u krugu tog tipa spomenika, od jednog dela do drugog. Najstarije propovedi, koje su se sačuvale negde od XIV veka, imale su za cilj osudu paganskih ostataka, dvoverje, sinkretizam[303]. To su: *Slovo izvesnog Hristoljupca, Slovo svetog Grigorija o idolopoklonicima i Slovo oca našeg Jovana Zlatoustog o idolopoklonicima*, iako je kompilatorske prirode[304]. Anjičkov se poslužio metodom pomoću koje je Šahmatov izvršio analizu letopisa, trudeći se da rekonstruiše tekst prve dve propovedi – bez interpolacije iz ruske mitologije, dakle sa tog stanovišta nezanimljiv – kao i da utvrdi vreme nastanka umetaka. U *Slovu svetog Grigorija o idolopoklonicima*

[300] Mansikka, op. cit., s. 172; Gal'kovskaja 2, s. 23; S. Urbańczyk, "Pereplut", SSSlow. 4, s. 59.
[301] *Slovo sv. Grigorija o idolopoklonicima*; Gal'kovskij, 2, s. 25 i 27 kao i napomenu 44 i 33; Aničkov, op. cit., s. 385; Mansikka, op. cit., s. 163.
[302] Galkovskij, 2, s. 41; Aničkov, op. cit., s. 374; Mansikka, op. cit., s. 149.
[303] Aničkov, op. cit., s. 83.
[304] Aničkov, op. cit., s. 87, Slovo koje se pripisuje Jovanu Zlatoustom diskvalifikuje kao kompilaciju.

iz 60-ih godina istog veka[305]. Naravno, njegovi zaključci pre su domišljanja, čemu uostalom ne pridajemo značaj. Za nas je od većeg značaja pokušaj istog pisca da utvrdi hronologiju interpolacija obeju propovedi, na osnovu pozajmica iz kijevskog najstarijeg svoda (tj. iz Nikonovog svoda), koje ukazuje, po autorovom mišljenju, na ubacivanje mitoloških replika, koje su po svoj prilici s početka XII veka[306]. Ne slažemo se s ovim zaključkom. Veoma je sumnjivo što su propovedi koristile tekst najstarijeg svoda (=Nikon), koji sigurno predstavlja književnu retkost, s obzirom da nije sačuvan u posebnom vidu, međutim, podatke je crpao iz *Povesti vremenih let*, a oni su podjednako dobro bili poznati i u XII i u XIV veku. Početak XII veka u najboljem slučaju može se uzeti za *terminus post quem* interpolacija, koje su takođe mogle nastati tokom XII veka, a i znatno kasnije. Zbog toga moramo uzeti u obzir relativno kasni nastanak mitoloških podataka čak u najstarijim propovedima, što u izvesnoj meri umanjuje arhaičnost datog materijala i nalaže pažljivo razmatranje svake vesti sadržane u njemu. Analiza tog materijala u Aničkovljevom radu, posebno u Mansikinoj sistematičnoj obradi, olakšava crpljenje iz tih izvora, čije je poreklo, istina, nejasno, a verodostojnost mala, ali koji je neophodna osnova za rekonstrukciju ruske polidoksije. Ovaj zadatak zahteva specijalnu obimnu studiju. Ovde ćemo se ograničiti na kratko prikazivanje istočnoslovenske polidoksije kroz četiri njene etape. Zaljučci doneti na osnovu tih izvora imaju širi značaj, jer druge slovenske zemlje ne raspolažu tako bogatim srednjevekovnim materijalom. Prema tome, slika ruske polidoksije je u izvesnoj meri i za njih merodavna.

KULT PRIRODE. Uverenje, koje je svojstveno hrišćanskoj literaturi, da je "kult stvaranja" karakteristično svojstvo paganskog pogleda na svet, nalaže posebnu opreznost u ocenjivanju verodostojnosti informacija o toj oblasti verovanja, čijem je opisivanju pretilo deformisanje šablonskim amplifikacijama. Istovremeno pojavljuje se druga vrsta problema, naime da li kult predmeta prirode, zabeležen u izvorima, treba shvatiti u doslovnom smislu reči, ili, u izvesnim slučajevima, samo kao određenje kultnih mesta. Dakle, da li je kult voda i gajeva, pominjan u ruskim letopisima iz XI veka[307] označavao osiromašivanje tih predmeta prirode, ili je predstavljao odavanje poštovanja tim mestima kao sedištu duhova. Istraživači se pre opredeljuju za drugu interpretaciju[308]. Ovo gledište potvrđuje napomena kijevskog mitropolita Jovana II (1080–1089) o ljudima (u Rusiji) koji prinose žrtve *besima*, blatu i izvorima[309], iako ova formulacija sadrži umetak koji je stran ruskim prilikama, jer nije reč o blatu, već o rekama i jezerima, koje pominju lokalni izvori, ovo svedočanstvo se ne može lako osporiti, s obzirom na njegovo zvanično poreklo. Drugi izvori pored voda i gajeva pominju i druge predmete kulta prirode. Turovski biskup Kiril (XII v.) u propovedi za Nedelju 5. posta – Glavna izražava radost što se stihijama više ne ukazuje božanska čast: ni Suncu, ni vatri, ni izvorima, ni drveću, a očevi prinoseći žrtve (bogovima) više ne ubijaju decu[310]. Poslednje reči dokazuju poznavanje legende o mučenju Varjaga ukazujući time na književni karakter propovednikovog iskaza. I njegove reči o poštovanju sunca i vatre zahtevaju proveru. I *Slovo izvesnog Hristoljupca* u tekstu koji nije književnog porekla, govori da se "mole vatri nazivajući je Svarožić"[311]. Propovednik ne pominje boga sa tim imenom, već prirodnu pojavu kojoj se ukazuje božanska čast. Na drugom mestu isti izvor objašnjava: "u ambaru mole se vatri". Ambar ili šupu za sušenje žita kao mesto za vršenje paganskog kulta pominje pravni izvor: redakcija crkvenog statuta Vladimira I, izvršena u XIII veku u Novgorodu, zahteva izvođenje pored crkveni sud onih koji se mole u ambaru, u gaju ili nad vodom[312]. Suštinu kulta u ambaru objašnjava *Slovo sv. Grigorija o idolopoklonicima*: vatra suši i ubrzava sazrevanje plodova, posle čega dodaje: prokleti poštuju podne i klanjaju se okrenuti prema jugu[313]. Jasno je da pred sobom imamo agrarni kult vatre Svarožića i "podneva", koje ne možemo shvatiti drugačije nego kroz povezanost sa suncem. Prema tome, navedene reči Kirila Turovskog o poštovanju Sunca i vatre dobijaju realan značaj. Ovu listu prirodnih predmeta kulta dopunjuje *Slovo oca našeg Jovana Zlatoustog o idolopoklonicima*, pominjući kamen koji je sigurno vršio sličnu funkciju kao i voda i gajevi[314]. Apokrif *Hod bogorodice po mukama* dopunjuje listu drugim predmetima, tj. pominjući kao predmete božanskog kulta stvari koje je stvorio Bog: Sunce i Mesec, zemlju i vodu, životinje i gmizavce[315]. Na literar-

[305] Aničkov, op. cit., s. 127–147.
[306] Aničkov, op. cit., s. 232.
[307] PVL, s. 112; A. S. L'vov, Issledovanie *Reči* Filosofa, (u): *Pamjatniki drevnej russkoj literatury*, M. 1968, s. 387–388; Haase, op. cit., s. 136–143.

[308] Niederle, op. cit., s. 76; Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 42; Moszyński, op. cit., s. 518.
[309] L. K. Goetz, *Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands*, Stuttgart 1905, s. 141.
[310] I.P. Eremin, "Literaturnoe nasledie Kirila Turovskogo", TODRLit 13/1957/, s. 415.
[311] Gal'kovskij, 2, s. 41; Aničkov, op. cit., s. 374 i 377.
[312] PRPrava 1, s. 245 čl. 6; Ja. N. Ščapov, *Knjažeskie ustavy i cerkov' v drevnej Rusi*, M. 1972, s. 48.
[313] Gal'kovskij, 2, s. 25; Aničkov, op. cit., s. 386.
[314] Gal'kovskij, 2, s. 60; Niederle, op. cit., s. 28; Moszyński, op. cit., s. 514–516.
[315] Mansikka, op. cit., s. 288; V. L. Komarovič, "Kul't roda i zemlji v knjažesńkoj srede XI–XIII vv.", TODRLit. 16/1960, s. 97–104; D. S. Lihačev, *Povest' vremennyh let* 2, M.L.1950, s. 341; M. Stryjkowski, *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi 1*, Warszawa 1846, s. 147; M. Mažvydas, *The Old Lithuanian Catechizm*, Asse 1911, s. 8.

nost ove liste ukazuje kult životinja i gmizavaca koji nije poznat izvorima koji se odnose na Rusiju, osim anonimne arapske replike o poštovanju volova i tragovima poštovanja (?) divljeg bika u bilinama. Petlovi i kokoške, koji su prinošeni bogovima kao žrtve,[316] silom prilika nisu bili predmet kulta, već magična sredstva, kao i jarci, ovnovi i konji[317]. Na kraju, možemo konstatovati da je u verodostojnim izvorima odražena manja grupa predmeta kulta uzetih iz prirode, dakle izvesne pojave koje su bile od ogromnog značaja za agrarno društvo (sunce i vatra) kao i sedišta demona i mesta gde su im prinošene žrtve u vidu voda, gajeva, kamenja. Uostalom i neposredan kult poslednje kategorije ne može se isključiti. Zoolatrija se u izvorima ne može pouzdano utvrditi. Volovi su posebno poštovani s obzirom na njihovu korisnost u poljoprivredi.

KULT MRTVIH. Kult prirode ocrtava se prilično jasno u izvorima, za šta ima da zahvalimo u priličnoj meri njegovom pogledu na svet, koji je bio u suprotnosti sa hrišćanskim, što je uslovilo njegovo neprihvatanje od strane sveštenstva, posebno poštovanje predmeta prirode i obreda koji su se izvodili u gajevima i nad vodama. Međutim, razlike u oblasti verovanja u zagrobni život nisu bile velike, analogija sa doktrinom hrišćanstva o ljudskoj duši donekle je približavala ta dva pogleda na svet, a istovremeno je hrišćanskim i arapskim piscima pomućivala sud o tim verovanjima, shvatanim u skladu s koncepcijom o besmrtnosti duše. Istraživači su i danas skloni da slovenski pogrebni ritual interpretiraju sa apsekta hrišćanstva. Međutim, prvobitna verovanja naroda bez pismenosti potpuno su se razlikovala od hiršćanskih predstava o zagrobnom životu. Verovanje u besmrtnost duše bilo je strano tim narodima, ali su priznavali njeno trajanje posle fizičke smrti, kroz tesnu povezanost sa telom – u grobu. "Činjenica je da se dogma o daljem životu duše u grobu", pisao je T. Zjelinjski, "sreće tako reći u svim narodnim religijama, a ne samo u rimskoj. I kult duša izvodi se uglavnom pored grobova. Njegov najelementarniji oblik je periodično hranjenje, i to u pravom smislu te reči..." Translokacija duša iz njihovih grobova na zajedničko mesto boravka u udaljenom kutku podzemnog sveta stvar je kasnije invencije, koju je, recimo, u grčku religiju uveo Homer, smeštajući državu duša u Had – u zapadne delove same ivice

[316] Niederle, op. cit., s. 72.

[317] V.Ja. Petruhin, "Ritual'nye obrjady iz kurganov Gnezdova i Černigova", Vestnik Mosk. Univ. ser. 9. Istorija 2/1975, s. 85–92. Z. Rajewski, "Koń w wierzeniach u Słowian wczesno średniowiecznych", Wiadomości Archeolog. 39/1975, s. 516–520; Z. Krumphanzlová, "Die Ausstattung der Burgwallzeitfriedhöfe in Böhmen und ihre rituelle Bedeutung", VPSlo. 7/1972, s. 181; Niederle, op. cit. s. 71–73; Haase, op. cit., s. 217–227.

sveta[317a]. Život duša u toj državi bio je tužan, po svoj prilici kao i život duša u podzemnom svetu še'ol u judaističkom smislu[317b]. I u skandinavskoj religiji prvobitno je dominirala koncepcija "živog leša" položenog u grob. I Valhala, pre nego što je postala raj ratnika koji su poginuli junačkom smrću, predstavljala je bojište prekriveno telima poginulih[317c]. Najstariji sloj verovanja u "živi leš" govori o logičkom mišljenju, kome je ponestala mašta da bi odvojio telo i dušu i duši prirpemio lagodniju sudbinu posle smrti. T. Zjelinjski se ljutio na eshatološko rešenje: "Kako to? Moja duša, dakle svestan delić moga bića, treba neograničeno da prebiva u najbližem susedstvu sa telom koje se raspada u tesnom, mračnom skrovištu? Potpuno uništenje predstavljalo bi dobročinstvo u poređenju sa takvom sudbinom!"[317d]. I, zaista, napredak kulture doneo je podnošljivija rešenja. Ali i ta rešenja nisu se uvek poklapala s hrišćanskim modelima.

Uzimajući sve to u obzir, tražimo osnovna uputstva u vezi slovenskih verovanja u zagrobni život u izvorima, koji pružaju informacije koje se razlikuju od hrišćanske predstave o tom životu, a s obzirom da je pisac dobro informisan oni su verodostojni. To je Titmarova tvrdnja koja se odnosi na polapske Slovene, jer nesumnjivo otkriva arhaične osnove datog uvida. Hroničar polemiše s neobrazovanim ljudima (*inlitterati*), koji nisu sigurni u pogledu vaskrsenja, koje čeka tela umrlih, i objašnjava da postoje tri vrste duša: bestelesnih bića, anđela, tamo gde nema ni početka ni kraja, ljudi, tamo gde postoji početak, ali nema kraja, i na kraju životinja, gde počinje i završava se s telom. Iz hroničarevih reči proizilazi da, uprkos neverici, vaskrsenje postoji i da je besmrtnost karakteristična za ljudsku dušu. Naravno, među skepticima bilo je i Nemaca, mada su u prvom redu bili Sloveni ti koji su smatrali da se sa telesnom smrću ipak sve završava[318]. Po Niderleovom mišljenju, Titmar je jedino želeo da kaže da Sloveni nisu imali predstavu o vaskrsenju povezanom sa plaćanjem za dela u zemaljskom životu[319]. Ova interpretacija se temelji na nesporazumu. Jedini argument koji je Titmar naveo da bi podržao pogled o vaskrsenju, bila je činjenica be-

[317a] T. Zielinski, *Religia Rzeczpospolitej Rzymskiej 1, Warszawa–Kraków 1933, s. 340; Isti, Hellenizm a judaizm 1*, Warszawa–Kraków 1927, s. 190; Nilsson, *Geschichte der griech. Religion 1*, s. 164; J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romain*, Paris 1973, s. 74; Widengren, *Religionsphänomenologie*, s. 444.

[317b] Caquot, *La religion d'Israël*, s. 413.

[317c] de Vries, Altgerm. *Religiongeschichte 1*, s. 234–236, upor. i t. 2, s. 58; V. Ja. Petruhin, "K harakteristike predstavlenij o zagrobnom mire u skandinavov epohi vikingov/IX–XI vv.?", Sovetskaja etnografija 1/1975, s. 44–54.

[317d] Zeliński, *Religia Rzeczpospolitej Rzymskiej*, s. 340.

[318] Thietmar I, cap. 14/s. 23/; Widengren, *Religionsphänomenologie*, s. 440–455.

[319] Niederle, op. cit., s. 39; K. Tymieniecki, *Społeczeństwo Słowian lechickich*, Lwów 1928, s. 39.

smrtnosti ljudske duše: da su Sloveni verovali u besmrtnost duše, polemika sa njima bila bi bespredmetna. Uostalom, Titmar je jasno formulisao zamerku Slovenima da u smrti tela vide čovekov kraj. Ne bi mu trebalo pripisivati suprotan sud na osnovu veštačkih kombinacija. Prema Urbanjčiku, Titmaru se uopšte "ne može verovati", jer mu se suprotstavljaju nešto kasniji izvori"[320]. Mada, izvori u suštini ne izazivaju sumnju (bez obzira koliko im je filozofska koncepcija besmrtnosti strana). Međutim, kako objasniti ovo neslaganje s Titmarom s obzirom na ozbiljnost svedočenja merseburškog biskupa? Brikner, kao i Niderle, dobro je shvatao da se ne može olako preći preko Titmarove informacije, jer je ovaj bio biskup među narodom koji je još bio paganski, poznavao ga je i nije polemisao s izmišljenim greškama. Naime, smatrao je da je hroničareva greška prividna, u stvari osporavao je Slovenima "hrišćansku dušu, mada je smatrao da imaju svoju"[321]. Brikner je pripisivao Titmaru viđenje duše koje nije bilo u skladu s hrišćanskim, koji je svim ljudima pripisvao istu dušu, a misionarstvo shvatao kao borbu za izbavljenje duša. I Titmar je govorio o besmrtnosti ljudske duše uopšte, koja je u suprotnosti sa životinjskom dušom. Jasno je da Titmar nije iznosio gledište koje mu je Brikner pripisivao. Suštinu hroničareve informacije činila je tvrdnja da je slovenska duša umirala zajedno sa telom. Važan konkretan argument koji se može navesti protiv hroničareve informacije, o kojoj je bilo reči, jesu njegove informacije. U istom poglavlju, koje ovde analiziramo, govori se o paganima, *gentiles* (dakle o Slovenima), o tome da neki od njih smatraju da duša u budućem životu ima drugačiju obavezu (*officium*) nego u zemaljskom. Na taj način hroničar ograničava prethodnu tvrdnju i priznaje neslaganje kako u pogledima tako i pogledu zagrobnog života Slovena posle smrti. Na drugom mestu hronike Titmar izveštava da je u Poljskoj, pre nego što je primljeno hrišćanstvo, telo svakog muškarca posle smrti spaljivano, a ženi odsecana glava, da bi išla za njim[322]. Ovaj postupak govori u prilog postojanja vere u zagrobni život. Ovome se priključuje argument opšte prirode: veoma rašireno i prastaro uverenje o zagrobnom životu u celom svetu. Nemoguće da je Slovenima ostalo nepoznato. Tako je kritika Titmarovog teksta omogućila da se prepoznaju njegove dve različite informacije: 1) o istovremenoj smrti duše i tela, 2) o ostajanju duše posle smrti tela. Samo druga, nezavisno od Titmara, ima dokaze o izvorima, međutim iz toga ne proizlazi da

[320] Urbańczyk, *Religia pog. Słowian*, s. 49.
[321] Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 109.
[322] Thietmar, VIII, cap. 3 /s. 583/.

prva ne odgovara slovenskim verovanjima. Iz već poznatih razloga teško ju je smatrati izmišljotinom hroničara, takođe je treba nadovezati na arhaični indoevropski supstrat verovanja, koji nije stran ni verovanjima Slovena o "živom lešu". Na taj supstrat gomilali su se noviji pojmovi o duši, o kojima se malo šta može reći, s obzirom na nedostatak verodostojnih izvora.

Kako je isticao Niderle, a taj njegov sud nije izgubio aktuelnost, nemamo precizne podatke o tome kako su Sloveni zamišljali zagrobnu sudibnu duše[323]. U opisu pogreba moćnog Rusa, ibn Fadlan govori o robinji, koja je trebalo da umre u pogrebnom obredu svoga gospodara (u nadkamskoj Bugari) i koja je pre završetka obreda tobož videla umrlog u lepom, zelenom raju (ili vrtu), kao i da je jedan Rus rekao da će se umrli nakon spaljivanja tela naći u raju[324]. Niderle je osporio primenljivost ovog izvora na Slovene, s obzirom na normansko poreklo pomenutih Rusa. Nezavisno od porekla tih Rusa izveštaj ibn Fadlana neće nam biti od koristi, s obzirom na njihovu profesiju, trgovci su igrali ulogu posrednika u prenošenju stranih uticaja, posebno u oblasti religije (zahvaljujući njima hrišćanstvo je u X veku prodrlo u Kijev).

Mogli bismo pokušati da izvršimo rekonstrukciju slovenskih pojmova o onom svetu uporednom metodom, tražeći direktive pre svega kod Balta, s obzirom na etničku srodnost i večno susedstvo, sličnost običaja i državnog uređenja. Prema izveštaju krstaškog hroničara Petrusa iz Dusburga (koji piše 1326. godine) Prusi su verovali u vaskrsenje tela, ali su smatrali da će u budućem životu svako voditi isti život kao na zemlji, zbog toga su sa plemićevim lešom spaljivali i njegov imetak, robove i sl., a običnih ljudi ono što im je pripadalo[324a]. Prema tome, jasno je da su misao o vaskrsenju Prusi primili od hrišćana, dok je predstava o budućem životu kao nastavku zemaljskog života interpretacija pogrebnog obreda. To znači da vrednost Dusburgovog izveštaja kao izvora treba svesti na nulu. Instruktivnija je litvanska analogija, poznata iz mita o Sovi, koji su preneli Rusi u XIII veku. Vodič u podzemno kraljevstvo, ambis koji ruski izvori nazivaju ad- ili Hades, *infernum* zvao se Sovi. U njega vode devetora vrata: Sovin sin, koji je dospeo kod oca u ambis kroz jedna od njih, bio je primljen u vreme

[323] Niederle, op. cit. s. 38.
[324] A. Zeki Validi Togan, *Ibn Fadlan's Reseberichi* /Abhandlungen f. die Kunde d. Morgenlandes 24/3/, Leipzig 1939, s. 93 i 96; A.P. Kovalevskij, *Kniga Ahmeda ibn-Fadlana o ego putešestvii na Volgu v 921–922 gg.*, Harkov 1956, s. 144–145; T. Lewicki, "Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich głównie z IX–X w.", Arceologia 5 /1952–1953/, s. 122–154; Isti, "Wcześnieśredniowieczni pizsarze arabscy o obrzędach pogrzebowych pogańskich Słowian", ZOWiek. 4/1966, s. 221–230.
[324a] Dusburg, kao u napomeni 101, s. 54.

večere, kada se uverio da je spaljivanje najbolji pogrebni obred. Izvor ne pruža bliže informacije o podzemnom životu mrtvih[324b], mada suviše ne odudara od predstava naroda koji su poštovali Sova (koji se u izvoru zove Sovica). Slika koju je stvorio A. Brikner i koja se zahvaljujući folkloru poklapa s grčkim Hadom: "Dakle, postojao je drugi svet, ne svet sunca, zelenila i ljudi, već taman, hladan i siv, svet mrtvih, Vela[324c]. Brikner čak priznaje da se Vele nisu zatvarale u ambis, već su kružile po zemlji i rado primale žrtve od ljudi. Kod Slovena nije bilo drugačije, jer zagonetna Titmarova replika svedoči o drugačijim dužnostima duše u budućem životu, bez bližeg objašnjenja, što govori u prilog tome da nisu postojale jasne predstave o onom svetu i o nemanju interesa za njega.

U svakom slučaju, nema sumnje, posle krize povezane sa fizičkom smrću, prema postojećim verovanjima, duše nisu prestajale da postoje. Postavlja se pitanje, kako su se živi odnosili prema njima? U ruskim izvorima postoje dve note: žalost za umrlim i strah od duše oslobođene okova tela. Na prvi pogled dominira nota žalosti. "I plakahu za njim ljudi u bolu velikom", kaže se za Olegov pogreb[325], koji je bio u skladu sa prihvaćenom shemom ponašanja za vreme pogreba. Olga je otišla Drevljanima, da plače na grobu ubijenog muža, Igora, naredivši da se naspe veliki grob, priredila je daću, za vreme koje kneginjina pratnja je poubijala zločince – Drevljane – i osvetila umrlog[326]. Olga, koja je bila hrišćanka, zabranila je da joj se priredi paganski pogreb, koji se nije sastojao samo od pripreme daće i nasipanja groba, već i od "bdenja" nad telom posle smrti, mada joj nije smetalo da za njom plaču sin, unuci i svi ostali ljudi u bolu velikom[327]. Međutim, izveštaj o pogrebu Vladimira I, Olginog unuka, koji je kao i ona bio hrišćanin, jasno dokazuje da je osećanje žalosti pratilo i snažno osećanje straha. Taj pogreb je započeo prema tradicionalnom paganskom ritualu: napravljen je otvor na podu između soba, telo umrlog uvijeno je u ćilim i na konopcu spušteno kroz taj otvor, zatim su ga stavili na sanke (usred leta! – prema finskom običaju, kako dokazuje Ni-

324b Mit o Sovi: A.Mierzyński, Źródła do mitologii litewskiej od Tacyta do końca XIII wieku, Warszawa 1892, s. 127–131; Mannhardt, *Lettisch–preussische Götterlehre*, s 57–60; Brückner, *Starożytna Litwa*, s. 65 i 78; Weingart, *Byzantinské kroniky I*, s. 40.
324c Brückner, op. cit., s. 79.
325 Ovaj šablonski obrt unosi tek *Povest vremenih let*, s. 42(912). O oplakivanju mrtvih: Haase, op. cit., s. 314–318.
326 PVL., s. 65 (945. godina); NPLet., s. 112(945).
327 PVL., s. 79(969); NPLet., s. 120(1969). Bliže podatke o tome kako je Olga organizovala pogrebni obred posle svoje smrti: Proložnoe žitie sv. Ol'gi (izdao A.I.Sobolevskij), *Čtenija v istoričeskom obščestve Nestora letopisca* 2, Kiev 1888, s. 68; Šahmatov, *Razyskanija*, s. 115; Mansikka, op. cit. s. 82.

derle, koji je bio poznat i indoevropskim narodima)[328] i odvezli u Bogorodičinu crkvu, gde je uz plač okupljene gomile izveden hrišćanski obred.[329] Tu se ispoljava strah od duše umrlog: telo nije izneto uobičajenim putem, kroz vrata, kako bi se duši otežao povratak u kuću i bilo izbegnuto uznemiravanje ukućana. Na taj način mogu se interpretirati i druge pogrebne radnje, između ostalog neutešan plač, koji podvlači iskrenu žalost (koja je u izvesnoj meri bila nesumnjivo stvarna) koji je takođe imao za cilj da umilostivi dušu umrlog da ne čini štete živima. Zar tom cilju nije težila i krvava osveta (koja nije imala samo pravno-društveni prizvuk), priređivanje daće, nasipanje groba, bdenje nad telom umrlog. Ako se kneževa duša osećala tuđom na onom svetu i živima zavidela na sreći, šta tek reći o dušama običnih smrtnika. Arapske izveštaje o "zelenom raju", u koji je odlazio umrli, trebalo bi smatrati običnom izmišljotinom u poređenju sa slovenskim verovanjima.

U tradicionalnom shvatanju dominirao je strah od duša umrlih, koje su nazivane *nave*. *Povest vremenih let* izveštava o neobičnim zbivanjima u Plocku 1092. godine u vreme epidemije u Rusiji, navodeći dva tumačenja istih činjenica. Na osnovu izvora koji je izražavao poglede pečerskih monaha, bilo je to delo besa, koji su bili nevidljivi, jahali na nevidljivim konjima, čija su kopita jedino ostavljala trag, međutim, oni su ranjavali ljude koji su izlazili iz kuća nevidljivim, ali smrtnim ranama. Po mišljenju ljudi (polockih), to su činile nave[330]. Ta dva pogleda razlikovala su se po tome što su monasi pripisivali besima dela, čiji su izvršitelji, po mišljenju naroda bile nave. I pored neprijateljskog odnosa besa prema svetu živih razvijao se kult prema tom tipu bića. O moljenju njima saznajemo iz tri propovedi: Grigorija i Jovana Zlatoustog o idolopoklonicima i kasnije, *O postu za nekrštene*. Prva je najsažetija, poslednja najopširnija, ali, po Mansikinom uverenju, najvernije odslikava ono što je zajedničko trima delima – prvobitni izvor[331]. Međutim, ta povezanost nije važna, dovoljno je da iz izvora proizlazi da su se na Veliki četvrtak (propoved "O postu") palile sveće besima u kupatilima, sipan pepeo usred sobe, prinošene su žrtve u vidu kolača, mesa (na Veliki post!), mleka, maslaca, jaja, a isto tako vračalo se medom i pivom, prosipana je voda, vešani platneni pokrivači (košulje) i peškiri. Podsmevajući im se besi ulaze i ostavljaju trag

328 Niederle, op. cit., 1/1, s. 269–272.
329 PVL., s. 165 (g. 1015); tačan prevod daje Mansikka, op. cit., s. 88.
330 PVL., s. 271–272; Mansikka, op. cit., s. 92; Moszyński, op. cit., 2/1, s. 674–678.
331 Mansikka, op. cit., s. 185; Vidi tekst Slova o postu; Gal'kovskij 2, s. 15; Niederle, op. cit., 2/1, s. 48; Haase, op. cit., s. 311–313; Aničkov, op. cit., s. 155–224.

u pepelu, a oni, smatrajući da su to bile nave, sami jedu jela žrtvovana navama. To nije bio iznijansiran oblik besa, iz kojih su se izdvojile posebne vrste demona – kojima ćemo posvetiti još pažnje. "Kamerni" obred, poznat iz propovedi, nije bio jedini način izražavanja poštovanja umrlima. Znatno kasniji *Stoglav* (1551) osuđivao je običaj okupljanja uoči Duhova na grobljima gde su muškarci i žene veoma glasno plakali nad grobovima, međutim, kad bi lakrdijaši počinjali da sviraju na svojim instrumentima, oni bi prestajali plakati i počinjali bi da skaču, igraju, pljeskaju rukama i pevaju đavolje pesme[332]. Bez sumnje, bio je to obred, čiji počeci sežu do paganskih vremena (koji plačem i vriskom podseća na Olegova i Olgina vremena), čijem je održanju pogodovalo crkveno učenje o besmrtnosti svih duša. Ovaj obred olakšava objašnjenje izvesnih arheoloških ostataka, na koje ćemo se još vratiti.

MAGIJA. To je možda najstarija oblast polidoksije, specifične je prirode, ne uvodi nova natprirodna bića, koja ne spadaju u njen delokrug rada, deluje kroz zainteresovanog čoveka ili čarobnjaka, jer se temelji na praksi i sredstvima prirode, ali do prirodnih rezultata dovodi natprirodnim putem. Međutim, u svojoj praksi magija može koristiti i natprirodna bića, ali ona su preuzimana iz drugih oblasti religije i u magiji su sekundarna pojava, koja nije postulirana suštinom magije. Ona ne samo da spada u najstarije oblasti polidoksije već je i najživotnija oblast, zahvaljujući jednostavnosti svog ideološkog sistema, u kome čovek nameće svoju volju prirodnom poretku u željenom pravcu, uz izostavljanje svih strogosti religije. Čovek ne može odoleti iskušenju da utiče na svet koji ga okružuje, na način koji mu koristi. Lako je shvatiti da je crkva vodila s magijom tešku i beskrajnu borbu. I u Rusiji nije bilo drugačije. I ruski izvori su prepuni izveštaja o magičnim radnjama i gatanju; ne interesuje ih samo tok tih radnji, već i magična sredstva i ciljevi njihovog delanja, koji se osuđuju i zabranjuju. Izveštaji su fragmentarni i rasuti po raznim crkvenim delima. Primera radi navešćemo citat iz *Slova svetog Grigorija o idolopoklonicima*, u verziji koja je sačuvana u čudovskom rukopisu iz XVI veka, koja sadrži i elemente poznate iz ranijih izvora: "drugi veruju u snove, u sudbinu, u susrete, u čini, u vradžbine, u začaranost i amulete, koje sami nose i vezuju ih deci, odsečene konce bacaju iza leđa, dok nokte s nožnih prstiju stavljaju na glavu, praveći pivo u kacu sipaju so i ubacuju ugalj, zaboravljajući na Boga koji je stvorio nebo i zemlju, mora, reke i izvore..."[333] I drugi spomenici često daju objašnjenja pojedinih oblika magije: mnogo govore o činima,

[332] Mansikka, op. cit., s. 257.
[333] Gal'kovskij 2, s. 35; Nemački prevod: Mansikka, op. cit., s. 179.

koje mogu da izazovu bogatu ili slabu žetvu[334], da opustoše susedovu njivu ili da mu usmrte stoku[335] služe za lečenje bolesti[336] ili ženama da pobude ljubav[337]. Npr. *Slovo svetog oca Kirila*, sačuvano u rukopisu iz XIV veka, govori o predskazanju koje nastaje iz susreta sa pticama: detlićem, gavranom, senicom[338]. Navedeni tekst izostavio je veoma "napredan" deo magije, koji s obzirom da koristi bilje, prethodi farmaciji, deo o "zelju" koje se ne koristi samo radi činjenja dobra, već i u cilju pričinjavanja zla – kako za lečenje, tako i kao otrov, za ljubavne čini i sl. Rusko sveštenstvo nije priznavalo prirodna lekovita svojstva bilja, tretirajući travare isto kao i čarobnjake[339]. Navedeni opis izostavio je isto tako razna magična sredstva, kao što su vatra, kroz koju se skakalo za vreme oluje[340], beli luk, kome su pripisivana čudotvorna svojstva[341], crni luk i praziluk[342]. Crkva se bezuspešno borila sa magijom i vradžbinama, jer su stanovništvu pružale razne koristi, međutim bilo je slučajeva da je sama davala čarobnjacima nova magijska sredstva. Recimo, nožem je pravljen znak krsta na hlebu, pivo je dodirivano čašom ili nečim drugim[343], za čini služio je malter skinut sa crkvenog zida[344], a moglo je da posluži i sveto pismo[345]. Susret sa sveštenim licem označavao je nesreću[346], a sveže narečenim sveštenicima zabranjivane su magijske radnje[347], jer je to bez sumnje bio unosan posao.

DEMONOLOGIJA. Poslednja oblast polidoksije obuhvata sferu samostalnih duhovnih bića, koja se u nauci nazivaju demonima; po svom karakteru slična su ljudskoj duši koja je nadživela čovekovu telesnu smrt. Demoni su antropomorfna bića, istupaju grupno, nemaju vlastita imena i individualne crte – time se razlikuju od pravih bogova, koji spadaju u najvišu sferu paganskog natprirodnog sveta. Jedna grupa deomona, za šta postoje dokazi, predstavljala je nastavak ljudskih duša, druga grupa bez sumnje se oformila prema modelu prve grupe, koji se projektovao na prirodne pojave. Na taj način demonologiji treba priznati neposredno ili posredno manihejsko poreklo. Hrišćanska

[334] Mansikka, op. cit., s. 217.
[335] Mansikka, op. cit., s. 274.
[336] Mansikka, op. cit., s. 190.
[337] Mansikka, op. cit., s. 215.
[338] Mansikka, op. cit., s. 196.
[339] *Slovo sv. Jovana Zlatoustog* (prema rukopisu iz XVI v.); Gal'kovskij, 2, s. 123.
[340] Mansikka, op. cit., s. 178.
[341] *Slovo izvesnog Hristoljupca;* Gal'kovskij, 2, s. 41; Mansikka, op. cit., s. 153.
[342] Mansikka, op. cit., s. 177.
[343] Mansikka, op. cit., s. 179.
[344] Mansikka, op. cit., s. 274.
[345] Mansikka, op. cit., s. 190.
[346] Mansikka, op. cit., s. 215.
[347] Mansikka, op. cit., s. 265.

literatura je sva natprirodna bića paganstva, koja se razlikuju od prirode, nazivala demonima ili idolima[348], nezavisno od njihovog mesta u hijerarhiji paganskih božanstava. U slovenskoj literaturi hrišćanski pojam *demon* izražavan je pojmom *bes*. Najstariji spomenik slovenske pismenosti *Žitije Konstatina Filozofa* sadrži obrt: "imenom mojim izbacivaće demone"[349]. Pretpostavljamo da je izraz "bes" bio drevno slovensko određenje za sva antropomorfna natprirodna bića. Otud Niderle zaključuje da je pojam "bes" kod Slovena imao pozitivno značenje[350], koje je kasnije, pod uticajem hrišćanstva, degradirano. Međutim, ne postoje dokazi da su se Sloveni prvobitno služili nazivom bes u pozitivnom smislu. Naprotiv, naziv je imao pežorativno značenje i iz tog razloga je preuzet u hrišćansku literaturu, da bi se kompromitovala slovenska božanstva. Sami Sloveni su natrprirodna bića nazivali bogovima. U *Povesti vremenih let* paganski čarobnjaci, govoreći o svojim demonima, po pravilu su koristili određenja: bogovi, bozi, nikada ih nisu nazivali besima. Čak bojar Jovan Vištač, koga je knez Svjatoslav Černigovski poslao u Belojezerski kraj da sakuplja dažbine, obraćajući se čarobnjacima govori o njihovim "bogovima", međutim oni mu odvraćaju da njihov bog prebiva u provaliji, na šta on veli: "kakav je to bog koji se nalazi u provaliji?, to je bes, Bog je na nebesima..."[351] I letopisac komentarišući varku čarobnjaka o sveznanju bogova, zamenjuje taj paganski termin hrišćanskim: "besi ne znaju ljudsku misao"[352]. Međutim, u opisu iz ovog izvora, kada se govori o boravku nekog novgorođanina kod čarobnjaka (*kudesnik*) u Čudovu, ističe se terminološka dvojnost: "bozi vaši", dok letopisac koristi: besi[353]. Najočiglednije je da su Sloveni svoje demone nazivali bogovima, dok je bes naziv za demona koji ljudima donosi štetu i ima samo pežorativno značenje.

U ruskim izvorima ističe se izvesna terminološka dvojnost: s jedne strane, demoni deluju kao besi, a s druge imaju naročite nazive, koji su u izuzetnim slučajevima svrstavani u kategoriju besa, npr. polocki besi. Pitanje je da li pagani nisu nazivali bese "bogovima", kao i ostale posebne grupe demona? Neke od tih posebnih grupa izrazito se nadovezuju na pojam: ljudska duša. Uostalom, ta dva pojma, duše i demoni, ne bi trebalo razdvajati: nave liče na demone (bogove, bese) koji vode poreklo od ljudskih duša. Tako su u demone sa posebnim nazivima

348 F.A.Rjazanovskij, *Demonologija v drevne-russkoj literature*, M. 1915, s. 33.
349 ŽKMet., s. 77 i prevod Lehra-Spławińskog, s. 76.
350 Niederle, op. cit., s. 33.
351 PVL., s. 224 (g. 1071, recte 1065).
352 PVL., s. 226.
353 PVL., s. 227; Łowmiański, Początki Polski, t. 5, s. 117–120; Moszyński, op. cit., s. 708.

pretvarane duše onih koji su umrli nesrećnim slučajem, kao vampiri i najade. K. Mošinjski utvrđuje da se vampir javlja u slovenskim verovanjima u dvojakom značenju: 1) "kao duh umrlog čoveka", 2) "kao živi leš" itd. Sa drugim značenjem su predstave koje, po mišljenju ovog pisca, odišu "bezgraničnom divljinom"[354]. Vampiri (vukodlaci) poznati su ruskim izvorima kao predmet kulta, ali ih pre zamišljamo kao lagodne demone, ali nesrećne, kao što su najade ili nimfe, koje se pojavljuju na obalama voda i po svoj prilici potiču od davljenika[355]. Obe kategorije demona pojavljuju se istovremeno u izvorima, čak jedni pored drugih, što ukazuje na isto poreklo oba pojma, a možda i na druge crte. Prvi put se pominju u *Slovu sv. Grigorija o idolopoklonicima*, zatim se ponavljaju u *Slovu sv. Jovana Zlatoustog o idolopoklonicima*[356], posle čega nestaju iz izvora. Ruski izvori, počev od *Slova izvesnog Hristoljupca*[357] pominju i druge vrste nimfi, koje se zovu vile, mada je Mansika osporio njihovo rusko poreklo, smatrajući da su književna tvorevina, preuzeta od južnih Slovena[358]. S ovim zaključkom slagao se i Mošinjski, jer se u današnjem istočnoslovenskom folkloru nisu sačuvali ni najmanji tragovi o ovim ženskim demonima, dok su kod južnih Slovena igrale veliku ulogu i donedavno narod im je ukazivao poštovanje[359]. Na osnovu etnografskog materijala D. K. Zelenjin je utvrdio[360] da su i istočni Sloveni kao i ostali narodi tačno razlikovali dve vrste umrlih: 1) "roditelje" ili one koji su umrli od starosti, poštovane pretke, čiju su uspomenu slavili nekoliko puta godišnje, 2) "decu" umrlih, koja su umrla preranom, iznenadnom smrću. Ona su bila nečista, nisu zasluživala poštovanje, bila su štetna i opasna, kružila su oko mesta smrti ili svog groba. U njih su spadale duše čarobnjaka, jer njihova smrt se nije smatrala prirodnom[361]. Ljudi se boje "dece" umrlih, zbog toga im prinose žrtve[362]. Mlade žene postaju rusalke, kako glasi naziv koji u davna vremena nije bio poznat, stariji nazivi glase: **водяница**, **шутовка**, **чертовка** i sl., između ostalih i **навка**[363]. Ruski narod smatra da su rusalke devojke ili žene, prerano umrle i to neprirodnom smrću, prema tome spadaju u grupu "dece". Činjenica da se u "decu" ubrajaju svi

354 Moszyński, op. cit., s. 654.
355 Mansikka, op. cit., s. 172; Miederle, op. cit., s. 43; Aničkov, op. cit., s 293; Brückner, *Mitologia słowiańska* , s. 115.
356 Gal'kovskij, 2, s. 23; Brückner, *Mythologische Thesen*, s. 10.
357 Gal'kovskij, 2, s. 43.
358 Mansikka, op. cit., s. 155, 158, 160.
359 Moszyński, op. cit., 2/1, s. 686; Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 117.
360 D.K.Zelenin, *Očerki russkoj mifologii I.* Umeršie neestestvennoju smert'ju, Petrograd 1916, s. l; Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 116; Isti, *Mitologia polska*, s. 120.
361 Zelenin, op. cit., s. 27.
362 Zelenin, op. cit., s. 29.
363 Zelenin, op. cit., s. 157.

koji su umrli neprirodnom smrću (pre smrti nisu dobili "svete sakramente") govori o crkvenim uticajima na taj pojam ili – o uključivanju "dece" u sistem crkvenih obreda za duše umrlih. Prema tome, teško je sumnjati u arhaične osnove datih verovanja, tesno povezanih s verovanjem u težak zagrobni život, sa strahom od mrtvih i kultom mrtvih. Ova verovanja istovremeno ilustruju proces transformacije nekih duša u demone.

Manihejskog porekla, kako pokazuje sam naziv, su i demoni zvani u izvorima *rod* i *rožanice* ili *rod* i *rođenice*. Njihova uloga, personifikacija sudbine,[364] sigurno je sekundarnog karaktera, jer je sugeriše južnoslovenska literatura, a u krajnjoj instanci vizantijski uticaji. Čini se da je rožanica (rus. *roženica*) u početku pratila rađanje u jednini, jer se Kirik obraća novgorodskom episkopu Nifonu (1136–1156) s pitanjem (u vezi crkvene kazne za svaki slučaj): "A ako naslednici i rožanice seku hleb, sir i med?"[365] I *Slovo sv. Grigorija o idolopoklonicima*[366] pominje rožanica u jednini. Iz toga se vidi da je krvno srodna grupa poštovala dva demona – muškog i ženskog, koje je teško prihvatiti kao osnivače roda, s obzirom da nije postojalo verovanje u dugotrajan zagrobni život. Prihvatimo pre da je rod demon plodnosti, a rožanica demon srećnog porađanja, iako nije jasno kako su se ovi demoni izdvojili iz grupe predaka date grupe, koja je krvno povezana, kao njeni natprirodni zaštitnici.

Srednjevekovni izvori ne pominju demone koji brinu o čovekovom domu i domaćinstvu, a takođe i o terenima koje koristi. O postojanju ove vrste duhova saznajemo prvi put iz izvora iz XVI veka, koji među imenima, koja nisu uvek razumljiva, pominje i "besove": kućnog, stočnog i šumskog[367], koji su poznati i u etnografiji kao kućni, stajski i šumski. Što se tiče šumskog, koji je "vladar životinja", jedan od najstarijih demona, koji očigledno potiče iz vremena lova, možemo utvrditi njegovo arhaično poreklo; zaboravljen kod drugih Slovena, najduže se zadržao u beskrajnim šumama Rusije[368]. Međutim, ni kućnom duhu ne može se osporiti drevno poreklo, jer ne potiče iz vremena trajnog naseljavanja, s obzirom da je mogao da se seli zajedno s ukućanima; vršio je značajnu funkciju kao duh zaštitnik, koji je brinuo o porodici, kući i domaćinstvu[369]. Podelom njegove funkcije mogli su nastati i drugi de-

[364] Zelenin, op. cit., s. 91.
[365] Goetz, op. cit., s. 244.
[366] Gal'kovskij 2, s. 23.
[367] Gal'kovskij 2, s. 34.
[368] Moszyński, op. cit., s. 683; R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, Warszawa 1967.
[369] O funkciji istog demona: E.V.Pomeranceva, Russkie raskazy o domovom, /u/: Slavjanskij fol'klor, M. 1972, s. 242–257.

moni poznati iz etnografije, kao npr. poljski, dvorišni, kupatilski, gumneni, sušionički[370]. Tu je spadao i štalski. Staro poreklo, slično šumskom duhu, može se pripisati i vodenom duhu. Rimski zemljoradnik koristio je pomoć demona, koji su štitili svaku njegovu aktivnost, slovenski zemljoradnik je poveravao demonima brigu o pojedinim realnim elementima svog domaćinstva.

C. Organizacija i forme kulta

Dajući pregled verovanja dodirivali smo često uzgred i pitanja kulta: ritualnih mesta i izgleda bića kojima je ukazivano poštovanje, prinošene im žrtve i usmeravane molitve; ovi problemi zahtevaju ipak sistematičnu obradu. Posebno interesovanje izaziva pitanje paganskih hramova, čije tragove traže i arheolozi. Niderle zastupa koncepciju evolutivnog porekla paganskih hramova, čiju klicu čine žrtveni oltari i prebivališta demona, koji su vremenom ograđivani i pokrivani krovom koji se držao na stubovima.Tako je trebalo da se razvijaju ruski (i polapski) hramovi[371]. Pisac nije računao i sa drugom eventualnošću, naime da su najstariji hramovi nastali istovremeno kad i politeizam u središtima civilizacije, podizani po uzoru na kraljevske palate. O njihovom postojanju govori ozbiljan izvor kakva je propoved mitropolita Ilariona iz sredine XI veka: "više se ne zovemo idolopoklonici, već hrišćani... i više ne gradimo paganske hramove, već hrišćanske crkve"[372]. Govoreći o hramovima pisac koristi staroslovenski izraz "kapišta", čiji je smisao kao odreditelja sakralne građevine nesumnjiv. Međutim, pitanje je da pominjanje paganskih hramova od strane mitropolita nije književni obrt, koji nije konfrontiran s istorijskom stvarnošću. Jer, letopis veli da je Vladimir podigao statuu (Perunu) "na uzvišici van bojarskog dvora", što isključuje gradnju hrama i precizno utvrđuje da je Dobrinja u Novgorodu "postavio Perunov idol iznad reke Volhov"[373] – jasno je da je reč o otvorenom prostoru. Nezamislivo je da je Vladimir, vršeći reformu religije, dao kultu skromniju spoljašnju formu od one koja je već prihvaćena u paganskoj Rusiji, prema tome, letopisac preteruje uopšte kada govori o sakralnoj arhitekuturi

[370] O kućnim duhovima: S.A.Tokarev, *Religioznye verovanija vostočnoslovjanskih narodov XIX i načala XX veka*, M.L. 1957, s. 295.
[371] Niederle, op. cit., s. 188–195; K.H.Meyer, "Vom Kult der Götter und Geister in slavischen Zeit", Prace Filologiczne 15/2, Warszawa 1931, s. 454–464.
[372] Müller, *Des Metropoliten Ilarion Lobrede*, s. 90; *Pamjat' i pohvala Jakova mniha i žitie knjazja Vladimira po drevnejšenu spisku* (izdao A.A.Zimin), Institut slavjanovedenija. Kratkie soobščenija 37 (1963), s. 70.
[373] PVL., s. 95; NPLet., s. 128.

u Rusiji, jer ističe njene negativnosti. O tom pitanju trebalo bi dati reč arheologiji.

Godine 1908. V. Hvojka je otkrio tragove paganskog svetilišta u Kijevu, tj. u okviru najstarijeg omanjeg kijevskog grada, na severozapadnom grebenu Andrejevske gore, koji je kasnije proširio Vladimir I. Radilo se o kamenoj terasi manjih razmera (prema Hvojki 4,2 x 3,5 m), s omanjim uzvišenjem sa strane, koje je nastalo od slojeva gline, pepela i ugljena, naokolo su ležale razbacane brojne kosti, uglavnom domaćih životinja – što je ostavljalo utisak mesta gde su prinošene ritualne žrtve. Po mišljenju Hvojke, to mesto je imalo ritualan karakter i to gledište se održalo do dana današnjeg, iako je katkad i osporavano[374]. U vezi s ovim spomenikom sugerisana su različita, često fantastična rešenja, ali nemamo razloga da ih ovde razmatramo, razmotrio ih je M. K. Karger, pisac najznačajnijeg rada o arheologiji Kijeva[375]. Ni ovaj pisac nije sumnjao u sakralni karakter spomenika, slažući se sa gledištem L. A. Dincesa, koji svetilište Perunovom kultu povezuje sa vremenima Olega, Igora i Svjatoslava; tek je Vladimir preneo taj kult na drugo mesto[376]. Nisu pronađeni tragovi građevine, prema tome Ilarionovo pominjanje "kapišta" nije potvrđeno. Međutim, u pretpostavke spada i činjenica da je ritualno mesto proglašeno za hram posvećen Perunu. Da bi se doneo istinit sud o tom spomeniku, nužno je proučiti druga ruska svetilišta.

Najpoznatije otkriće o tom predmetu učinio je V. V. Sjedov u mestu Perinj, koje je udaljeno 4 km od Novgoroda – iznad reke Volhov. Na tom mestu kasnija kompilacija III novgorodskog letopisa locirala je Perunovu statuu (podigao ju je Dobrinja)[377]. Ovo kasno i usamljeno pominjanje mesta Perunovog kulta najverovatnije da je sugerisano istim nazivima mitološkog i geografskog, te nema vrednost izvora. Pa ipak, ostaje činjenica da su se upravo u Perinju nad rekom Volhovom, na šumovitom brežuljku, blizu stare Bogorodičine crkve, prema Sjedovu, sačuvali tragovi kultnog mesta. "Svetilište" je činio krug prečnika od 21 m, okružen rovom punim peska. U središtu je sačuvana jama, u kojoj se nekada nalazio ogroman stub prečnika 65 cm, koji je postavio Dobrinja i koji je mogao da pripada idolu Perunu.

374 Th.Palm, *Wendische Kultstätten. Quellenkritische Untersuchungen zu den letzen Jahrunderten slavischen Heidentums*, Lund 1937, s. 143; M.K.Karger, *Drevnij Kiev, I*, M.L. 1958, s. 110.

375 Karger, op. cit., s. 105–112.

376 L.A. Dinces, "Dohristianskie hramy Rusi v svete pamjatnikov narodnogo iskusstva", SEtn. 2/1947, s. 76; P.P.Toločko, *Drevnij Kiev*, Kiev 1970, s. 11.

377 To je umetak u stariji tekst, Mansikka, op. cit. s. 65; tzv. lat. novogrč. kompilacija, redigovana oko 1673. godine, D.S.Lihačev, *Russkie letopisi i ih kul'turno–istoričeskoe značenie*, M.L.1947, s. 445.

U rovu su sačuvani tragovi osam simetrično raspoređenih ognjišta, na jednom od njih gorela je večna vatra. Nepostojanje sakralne građevine je u skladu sa podacima letopisa, što označuje da je kult izvođen pod vedrim nebom[378]. Dovde nema neslaganja između podataka u letopisu i arheologije, međutim, harmoniju narušavaju dalje konstatacije Sjedova. Naime, naporedo sa glavnim krugom otkriveni su tragovi drugog kruga, koji je, po mišljenju otkrivača, svetilište drugog božanstva. Otkrivač je utvrdio i hronologiju svetilišta, koje je, po njemu, nastalo u IX veku, dakle ne samo pre Vladimira, već i pre nastanka Novgoroda. Prema tome, javlja se izrazito neslaganje između podataka iz letopisa o podizanju Perunovog kipa i podataka o slovenskoj mitologiji, u kojoj nije postojao razvijen politeizam, što treba da sugerišu perinjska otkrića u interpretaciji autora koji pretpostavlja da je oko glavnog kultnog kruga postojalo još nekoliko drugih krugova, posvećenih drugorazrednim božanstvima. Autor se poziva pri tom na izveštaj ibn Fadlana o kultu Rusa u Bugari na Volgi,[379] gde se glavno božanstvo uzdizalo okruženo manjim figurama, koje su predstavljale njegove žene, ćerke i sinove[380]. Međutim, Rusi, o kojima je izveštavao ibn Fadlan, bili su trgovci i to najverovatnije normanskog porekla, i njihov kult mogao je da sadrži elemente stranih pozajmica i ne može se bez rezerve identifikovati sa slovenskim kultom; bez obzira na sličnosti između vesti ibn Fadlana i perinjskog spomenika moramo drugde potražiti rešenje. Jer, kultni objekti, analogni perinjskom, javljaju se u raznim delovima Rusije. Npr. Sjedov je zapazio u smolenskim Krivičima, južno od Dnjepra, nekoliko gradišta manjih dimenzija, koja nisu imala odbrambeni karakter, bez tragova naselja, s gornjom platformom opkoljenom rovom i nasipom (ili sa dva nasipa) slično kao u Perinju, koja datiraju od VIII–X/XI eka, na osnovu čega je zaključio da su kultne prirode, iako nedostaju jame od stubova[381].

Drugo svetilište (iz sredine X veka), slično perinjskom, otkriveno je na levoj obali Dnjepra, kod Rohačeva, gde se u okviru kružnog rova (prečnika 7 m) nalazila jama koja je mogla biti od stuba, i brojne manje jame, kako u krugu (8 m), tako i van njega; u blizini nalazio se drugi krug prečnika 5 m.[382]

378 V.V.Sedov, "Drevnerusskoe jazyčeskoe svjatilišče v Peryni", KSoobšč. 53/1954, s. 92–103; Ivanov–Toporov, op. cit. s. 26.

379 V.V.Sedov, "Novye dannye o jazyčeskom svjatilišče Peruna", KSoobšč. 53/1954, s. 105–108.

380 A.Zeki Validi Togan, *Ibn Fadlan's Reiseber*, s. 86; Kovalevskij, *Kniga Ahmeda ibn–Fadlana*, s. 142.

381 V.V.Sedov, "Jazyčeskie svjatilišča smolenskih krivičej", KSoobšč. 87(196), s. 57–64.

382 A.V.Kuza, G.F.Šolov'ova, "Jazyčeskoe svjatilišče v zemle krivičej", SArh, 1/1972, s. 146–153; I.P.Rusanova, *Issledovanie pamjatnikov na r. Gnilopjati*, Arheologičeskie otkrytija 1965 g., M. 1966, s. 142–146; Isti, Jazyčeskoe svjatilišče na r. Gnilopjati pod Žitomirom, /u/: *Kul'tura drevnej Rusi*, M. 1966, s. 237.

Pomenuti podaci dali su povoda za interpretiranje i ovog spomenika u politeističkom smislu. Postoje analogije i sa terenima zapadnih Slovena. Svi ti tragovi kultova ne mogu se smestiti u okviru kontakata sa skandinavskim narodima[383], naročito zato što su datirani od VIII veka. Nameću se i drugi zaključci. Razmatrani objekti obično su se sačuvali blizu groblja: tako je npr. bilo u Kijevu, gde se groblje nalazilo iza nasipa starog grada, a isto tako u smolenskim Krivičima, gde su se na 5 gradova sa kultnim objektima 4 uzdizala u blizini grobalja. Još je značajnija okolnost koja nije izmakla Sjedovljevoj pažnji, a i drugih istraživača: razmatrani objekti liče na kurgan, tako da su neki istraživači u dilemi kako da okvalifikuju date spomenike, kao tragove kurgana ili kultna mesta[384]. Zbog toga imamo prava da zaključimo da su razmatrani objekti u vezi s kultom mrtvih, utoliko pre što izvesnu potvrdu predstavlja *Povest vremenih let*, koja govoreći o slovenskim plemenima i izveštava da su posle spaljivanja pokojnikove kosti stavljane u malu posudu i ostavljane na stubu pored puta[385]. Letopisac je naveo detalj, koji navodi i Kozma za Čehe, da su pored puteva postavljani stubovi (što nije moralo biti pravilo), mada nije pomenuo bitnije pitanje – poštovanje ukazivano umrlom, o čemu saznajemo na osnovu podataka iz arheologije, pod uslovom da je naše tumačenje ispravno. Kao što nam je poznato iz propovedi, gozbe su u hrišćanska vremena ponekad priređivane po kupatilima; u paganska vremena taj kult se odvijao kraj kurgana ili na specijalnim kultnim mestima, koja su otkrili sovjetski arheolozi. Poreklo razmatranih objekata izgleda otprilike ovako: stubovi (s urnama) su zajednički element letopisa i spomenika materjalne kulture. Međutim, pojavljuje se pitanje, nisu li razmatrani objekti korišćeni u druge svrhe, recimo za prinošenje žrtava božanstvu neba, gromu. Kultna mesta kraj grobova, kao ona o kojima smo govorili, privatnog su karaktera: svaki krug očigledno je služio drugoj grupi srodnika. Neosporan je privatni karakter prinošenja žrtava umrlim precima po kupatilima ili moljenja vatri–Svarožiću pored ambara. Ali, postojali su i oblici javnog kulta, u kome su učestvovale teritorijalne grupe, kako je to opisano u *Povesti vremenih let*, "među selima" organizovane su igre, za vreme kojih su proslavljane veridbe, jer se radilo o neutralnom mestu, kakve su pogranične šumske zabiti. Uopšte, mesta javnih obreda nalazila su se kraj voda i po gajevima. U šumskoj tišini, u Polablju, slavio se kult boga Prove. Na tim mestima valjalo bi tražiti

[383] N.V.Tuhtina, Ritual'nye očagi v kurganah Južnogo Priladož'ja, /u/: *Drevnosti Vostočnoj Evropy*, M. 1969, s. 242–244.
[384] Vidi napomenu 382.
[385] PVL., s. 13; U. Holmberg (Harva), *Die Religion der Tscheremissen*, Porvoo 1926, s. 156–176.

tragove Perunovog kulta ili pak po gradovima, koji su bili kultna središta na Polablju. S pitanjem kultnih mesta povezano je pitanje slikovitih predstava o natprirodnim bićima. Na žalost, pisani izvori ne pružaju u tom pogledu nikakva konkretna i poverljiva uputstva, osim vesti (koje zahtevaju kritičku analizu) o idolima Peruna, u kijevskom i novgorodskom kraju. Nesumnjivo su bili drveni; kijevski letopisac iz XI veka pripisuje hrišćanskom Varjagu sledeću tvrdnju: "ovo nisu bogovi, već drvo", a kasnije iste reči pripisuje nemačkim misionarima[386], tj da statue nisu zamišljane od drugog materijala. Analiza polapskih podataka potvrđuje Varjagove reči, a u isti mah dopušta da se iz oblasti slovenske mitologije eliminišu sve figure kojie nisu drvene a nalaze se na slovenskom terenu, koje arheolozi sakupljaju, na čelu sa poznatim zbručkim "Svetovidom"[387]. Međutim, na osnovu sadašnjeg stanja istraživanja likovnih spomenika od drveta, koji predstavljaju ljudske figure, prerano je donositi zaključke, tako da njihovo nadovezivanje na slovensku mitologiju mora ostati u sferi domišljanja, jer ne postoje kritirijumi, koje pružaju pisani izvori, u datom slučaju oni ćute. Možda bi sistematično i kritičko razmatranje tog materijala, uz korišćenje uporedne metode, dovelo do verodostojnih zaključaka, ali za to bi bilo potrebno preduzeti specijalne studije, uzimajući u obzir istorijski kontekst.

Hramovi i kipovi, a takođe otvorena kultna mesta, sa svojom organizacijom, predstavljali su materijalnu stranu kulta, dok su sveštenici predstavljali lica ili organizovanu društvenu grupu koja poznaje tajne religije i pravila čovekovog odnosa prema natprirodnom svetu, a pravila su neophodna da bi se osigurala ljudima zaštita i pomoć natprirodnog sveta i da bi se vršile zvanične kultne funkcije. Grupa te vrste, posebno organizovana hijerarhijski, u načelu se formira u etapi državne organizacije, koja je materijalno opskrbljuje; grupa koja dobija hramove na rukovođenje nastaje u klasnom društvu, usmerava religiozni život teritorijalne društvene grupe. Njen pandan u vreme plemenske zajednice čini grupa čarobnjaka, koji su bili specijalisti u oblasti magičnih radnji, što ne isključuje njen upravljački karakter i u religioznim obredima tipa molitvi.

[386] PVL., s. 100(983), 104(986).
[387] G. Leńczyk, "Światowid zbruczański", Materiały Archeologiczne 5, Kraków 1964, s. 5–59; I.S.Vinokur, Jazyčeskie izvajanija Srednego Podnestrov'ja, /u/: *Istorija i arheologija jugo–zapadnyh oblastej SSSR načala našej ery*, M. 1967, s. 36–143; W. Demetrykiewicz, "Figury kamienne tzw. "bab" w Azji i Europie i stosunek ich do mitologii słowiańskiej", Sprawozdania z czynn. i pos. Akad. Um. w Krakowie 15(7/1910, izd. 1911), s. 2–13; W. Antoniewicz, "Posagi", SSSlow. 4/1970, s. 241–246; S.A. Pletneva, "Poloveckie kamennye izvajanija" (Arheologija SSSR – E? – 2), M. 1974, uvod.

Propovednička literatura otkriva ogroman značaj magije u Rusiji, koja je u načelu već hrišćanska, posebno u regulaciji ličnog života; verovatno je još veću ulogu igrala u plemenskoj zajednici, kada politeizam još nije bio razvijen. Ovu njenu ulogu potvrđuje lingvistika, otkrivajući bogatu slovensku terminologiju u oblasti magije, koja je, po A. Slupskom, pretežno indoevropskog porekla (recimo, poljski izrazi: čini, vradžbine, veštica, činjarica, uroci, zla žena, nadrilekar i sl.) ili opšteslovenskog značaja[388]. Ova terminologija s brojnim određenjima za ljude koji vrše magične radnje, dokazuje da su se "profesionalni" čarobnjaci rano izdvojili ili da su postojale osobe koje su se odlikovale posebnim darom za izvođenje magičnih radnji ili su posedovali nekakve magične moći. Što se tiče poslednjeg, postoji ruski dokaz koji knezu Olegu pridaje epitet "Prorok", koji označuje sposobnost predviđanja budućnosti (od indoevropskog *uoid-*, znati)[389] ili magični dar; međutim, postoje navodi i povest prema kojoj knez, iako je preduzeo mere predostrožnosti, nije uspeo da izbegne smrt od konja, koju mu je predvideo gatar[390]. Čini se da je ruska tradicija (koju letopisac naivno ponavlja) više cenila veštinu gatara nego ličnu sposobnost vidovnjaka. Čarobnjaci su se u letopisima pojavljivali pod dva imena: *volhv i kudesnik*, koje izvori slabo razlikuju, od kojih je prvo imalo pozitivno značenje, a drugo bilo obojeno pežorativnim značenjem; po svoj prilici oba su bila slovenskog porekla i svedočila o razvoju magične veštine[391]. Gatari su uživali veliki autoritet kod nižih narodnih slojeva još u XI veku, bili su prirodne vođe narodnih buna u rostovskoj zemlji. Još 1065 (ili 1064) godine gatar je imao smelosti da deluje u Kijevu u uporištu hrišćanstva, nailazeći na poslušnost neprosvećenog naroda, dok je gatar u Novgorodu u isto vreme povukao bio za sobom gotovo celokupno stanovništvo, tako da je knez Gljeb jedva uspeo da odbrani biskupa[392]. Svoj autoritet su uspevali da sačuvaju zahvaljujući veštini činjenja čuda: zahvaljujući njihovom čarobnjačkom umeću polocka kneginja je 1044. godine rodila sina Vseslava[393], rostovskim ženama su iz "rasporenih" leđa vadili žito, ribe, iverje[394]. U Novgorodu gatar je prorekao da će prošetati Volhovom, što knez Gljeb očigledno nije do-

[388] A. Slupski, "Slavisch Žauberer, Hexé und Verwandtes", ZSPhil. 35/1971, s. 302–320.
[389] Slupski, op. cit., s. 306; Sreznevskij, *Materialy I*, k. 502; A.K.Jugov, "Obraz knjazja volšebnika i nekotorye spornye mesta v "Slove o polku Igorove", TODRLit. 11/1955, s. 14–21; W. Baetke, *Ingvi und die Ynglinger, Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische "Sakralkönigtum", Berlin 1964.*
[390] A. Stender–Petersen, *Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik*, Kobenhavn 1934, s. 176–209. Iz letopisą proizilazi da je Olegovo prezime poticalo iz paganskih vremena, PVL., s. 33; NPLet., s. 109; Šahmatov, *Razyskanija*, s. 543.
[391] U tom slučaju *kud* označuje đavola; Slupski, op. cit.
[392] PVL., s. 221, 229(g. 1071).
[393] PVL., s. 196.
[394] PVL., s. 222 (g. 1071).

pustio bojeći se da ne sablazni svoje podanike. Letopisci ukazuju na njihove intervencije u vreme nerodice, što svedoči o tome da su štitili letinu[395]. Magičnim radnjama gatara bavili su se, kao što smo videli, i propovednici, međutim, ćuti se o njihovom učešću u prinošenju žrtve i paganskim molitvama, što se objašnjava, možda, iščezavanjem kolektivnih plemenskih obreda; takođe nije isključeno da učešće gatara u obredima nije bilo nužno.

Osnovni oblik kulta sastojao se u prinošenju žrtve natprirodnim bićima, koja su ljudima uzvraćala štiteći njihove opšte i lične interese. Bez obzira na karakter natprirodnih bića (predmeti prirode, duhovi umrlih, demoni, Perun), ona su bila obdarena ljudskim svojstvima, zahtevala jela i pića, makar u simboličnom obliku, tj. uz učešće ljudi u konzumiranju žrtvenih predmeta. Polazna pretpostavka kulta pored ljudskih potreba bila je i ljudska zahvalnost natprirodnim bićima, obavezno plaćanje za dobročinstva koja su primili, i na kraju snabdevanje zaštitom i u budućnosti, što je u skladu s osnovnim načelom: *ut des*. U središtu slovenskog kulta nalazila se žrtva ; najstariji letopisni izvor sažeo je kult paganskih Poljana sledećim iskazom: prinosili su žrtve jezerima, bunarima i gajevima[396]. Dok se Perunova statua nalazila u Novgorodu ljudi su joj prinosili žrtve: ***жьряху ему людие Нов-городь - стии***[397]. U oba slučaja prinošenje žrtve bilo je isto što i ukazivanje poštovanja, određivalo je kult uopšte. Prema propovedima žrtve su prinošene u vidu sitnih, ali raznovrsnih i željenih predmeta, kao što je živina (kokoši), meso, belančevine (sir, maslac, jaja), pecivo, razni napici (medovina, pivo)[398]. Ibn Fadlana je naveo slične predmete, koje su žrtvovali ruski trgovci u Bugari: hleb, meso, crni luk, medovinu i druga pića; petlove, kokoši, hleb i meso kao žrtve tih trgovaca zabeležio je Konstantin Porfirogenit oko ušća Dnjepra[399]. Iznenađuje što u tim podacima nema stoke, posebno volova, iako je Prokopije pišući o Slovenima pomenuo da su prinosili žrtve u vidu stoke i drugih životinja. Ovo neslaganje objašnjava izveštaj ibn Fadlana o ruskim trgovcima, tj. da su nakon uspešne trgovine klali za žrtvovanje izvestan broj ovaca i druge stoke. Jasno je i da su Sloveni u vreme osvajačkih ratova na Balkanu nalazili mnoge razloge, koje pominje Prokopije, za bogate žrtve zahvalnosti. U letopisu je sačuvan podatak da su Kijevljani ubijali sinove i kćeri, žrtvujućih ih bogovima, kojima je Vladimir I postavljao kipove[400]; kao žrtve tog rituala pali su u Kijevu varjaški mučenici, međutim,

[395] PVL., s. 187 (1024 g.), upor. prethodnu napomenu.
[396] NPLet., s. 105.
[397] PVL., s. 96 (g. 980); NPLet., s. 128.
[398] O žrtvama je dao podatke Niederle, op. cit., 2/1, s. 184.
[399] Zeki Validi Togan, op. cit., s. 86; Kovalenskij, op. cit.
[400] PVL., s. 95 (g. 980) i s. 113.

ovo konkretno pominjanje ljudskih žrtava ne može se smatrati pouzdanom činjenicom, jer priče o mučeničkoj smrti imaju apologetski karakter i sadrže mnoge sumnjive pojedinosti[401]. Analogan letopisnom je izveštaj bugarskoj pisca iz druge polovine X veka[402], Kozme Prezvitera, o žrtvovanju sinova i kćeri besima, što je navelo S. Rožnjeckog da zaključi da je ovaj letopisni podatak književnog porekla[403]. Zaključak je po svoj prilici prebrzo donet, jer su ljudske žrtve bile veoma raširene i kod Germana, Balta i na Polablju[404]. Iz ritualnih razloga ubijani su ratni zarobljenici u znak zahvalnosti božanstvu za pobedu. Međutim, ova praksa je postojala i u agrarnim obredima[405]. U Rusiji nikada nisu nedostajali ratni zarobljenici, ali božanstvu su posvećivana deca, što govori u prilog činjenici da je taj ritual imao za cilj da zemlji natopljenoj ljudskom krvlju preko božanstva osigura dobru žetvu, pobedu.

Od žrtve se ne mogu odvajati molitve ili molbe upućivane božanstvu koje je umilostivljeno žrtvom. Izraz molitva prvobitno je označavao žrtvu[406]. *Slovo izvesnog Hristoljupca* pominje: *молебное* (*или моленое*) brašno, tj. žrtveno jelo, koje jedu i piju čak prosvećeni ljudi – *попове и книжници*[407]. Kada propovednička literatura pominje – a čini to često – one koji se mole prema paganskom ritualu, tu je reč u dvema aktivnostima: o prinošenju žrtve i upućivanju odgovarajuće molbe predmetu kulta. Da li se božanstvo uopšte moglo za nešto moliti a da mu se ne prinese žrtva?

Ritualne žrtve pratila je ritualna gozba, čiji su simbolični učesnici bila natprirodna bića, a faktički – oni koji su prinosili žrtvu. Za vreme gozbe, dok se pilo pivo i medovina, prepuštalo se bučnoj zabavi, "đavoljim igrama", plesu i udaranju rukama, muzici, besovskim pesmama, dakle svemu što je sadržalo ritualne elemente. Ove bučne ritualne zabave odvijale su se u određeno doba godine, najranije i najčešće pominje se proleće, zvale su se rusalje (*recte rosaliami*) i padale su oko Duhova. Naziv je bio latinski, na Balkanu asocira određen tradicionalan narodni praznik[408], koji se slavio u čast umrlih, slično kao i rimske rosalije, odatle je prešao u Rusiju, gde se prvi put pominje u *Pouci o*

[401] PVL., s. 101 (983 g.).
[402] Ju.K.Begunov, *Kozma Presviter v slavjanskih literaturah*, Sofija 1973, s. 195–221 i 308.
[403] Rožniecki, *Perun und Thor*, s. 505.
[404] Niederle, op. cit., s. 2/2, s. 238 nije se slagao sa Rožnjeckim.
[405] Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 335.
[406] Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, s. 343; Gal'kovskij 2, s. 25.
[407] Gal'kovskij, 2, s. 41.
[408] F.Miklosich, "Die Russalien. Ein Beitrag zur slavischen Mythologie", SB d. Philos. Histor. Cl. d. Kais. Ak. d. Wiss. 46, Wien 1864, s. 386–405; Tokarev, op. cit., s. 87–94; N.P. Nilsson, "Rosalia", REnc. 2. R. 1. Bd (1914), kol. 1111–1115; Isti, "Der Ursprung der Tragödie", N. Jahrbh. f. d. Kl. Altertum, Gesch. und Liter. 14 (1911), s. 678–684; W. Klinger, *Wschodnioeuropejskie rusalki i pokrewne postaci w demonologii ludowej a tradycja grecko–rzymska*, Lublin-Kraków, 1949, s. 15; Niederle, op. cit., s. 260–263 i s. 54.

kaznama božjim, kasnije je ubačen u *Povesti vremenih let* za 1068. godinu i postao književno određenje za narodni praznik čije karakteristične crte pominje *Pouka o kaznama božjim*: trube,lakrdijaši, gusle, rusalje; ljudi hrle na te predstave koje je izmislio bes[409]. Kasniji izvori ne štede reči osude seksualne slobode i raspusnosti na toj vrsti igara. Erotska raspojasanost karakteristična je za agrarne obrede[410] i iz njih se sigurno izvode orgije, koje su se odvijale u vreme prolećnih rusalja i sličnih obreda, koje su imale za cilj da provociraju prirodu na rađanje, što je predstavljalo magični postupak. Naziv rusalje proširivan je i na druge narodne praznike, koji su stavljeni u druga godišnja doba. *Stoglav* (1551. godine) veli da postoje dva datuma za slavljenje rusalja – na Sv. Jovana (Krstitelja), tj. 24. juna, na Badnji dan i na Tri kralja, osuđujući raspusnost slavljenika. Aluziju na zimski praznik nalazimo kod novgorodskog episkopa Nifona (1166. godine)[411]. Vladimirski sinod je 1274. godine govorio čak o takvim sastajanjima u subotu uveče (svake subote), ali s napomenom "čuli smo za to". U grupu praznika, koji su nazivani rusalje spada *radunica*, koja je posvećena sećanju na umrle i prvi put se pominje u novgorodskom letopisu IV, u zapisu iz 1372.[412], što ukazuje na arhaično poreklo tog imena, iako je po Mansikinom mišljenju litvanskog porekla[413]. Međutim, litvanski uticaj na Novgorod je sumnjiv, a domaće poreklo tog praznika – u meritornom pogledu – teško je osporiti. "Rusalje" pomenute u *Stoglavu* , koje padaju na Sv. Jovana Krstitelja, povezane su sa kupanjem u reci "uz vrištanje koje podseća na opsednutost" i identične su sa praznikom koji je pomenut u *Ipatjevskom letopisu* za 1262. godinu kao – "kupanje"[414], što odgovara poljskom *sobótki*. Ovaj naziv je povezan sa imenom sv. Jovana Krstitelja, jer kupanje označuje krštenje, a Kupala – Krstitelj. Niderle[415] je idola Kupalu, koji je u *Hustinskom letopisu* identifikovan sa Cererom, smatrao književnom invencijom.

Društvena funkcija religije, koja je ljudima osigurala zaštitu natprirodnih slila u njihovoj borbi sa suprotnostima, jasno je istaknuta u izvorima. Međutim, ne vidi se da je religija igrala ulogu u oblasti morala, kao činilac koji štiti određeni sistem etičkih normi i taj sistem nameće društvu[416]. Ćutanje izvora o ovome po svoj prilici nije slučajno, jer je takva funkcija, u masovnom smislu, pojava kasnijeg datuma. Pre-

[409] PVL., s. 216.
[410] Eliade, op. cit., s. 347.
[411] Mansikka, op. cit., s. 258.
[412] Mansikka, op. cit., s. 97.
[413] Mansikka, op. cit., s. 97.
[414] PSRLet. 2, kol. 855; Niederle, op. cit., s. 252.
[415] Niederle, op. cit., s. 256.
[416] PVL., s. 187 (g. 1924) i s. 222 (g. 1071).

ma T. Zjelinjskom: "U Grčkoj se bog prvobitno, kao i svuda, nije ispoljavao kroz pravednost, već kroz moć, tek u homerskoj epohi došlo je do postepenog slivanja pojmova, ‚bog' i ‚dobro' u jedan pojam." Isti autor ukazuje kako religija kasnije preuzima etičku odgovornost za ponašanje ljudi i postaje sankcija: "U početku bog veoma ljubomorno bdi nad čovekovim sakralnim dužnostima, tj. traži da se drži obaveza prema njemu, bogu; kasnije svoju brigu proširuje i na ljudske odnose, koji bi zbog slabosti jedne strane lako mogli dovesti do iskušenja da se zloupotrebi moć: odnos sinova prema starim roditeljima, domaćina prema bespomoćnom gostu. I na kraju, sve moralne čovekove dužnosti postaju predmet božanskog opisa – kako Homer u *Odiseji* naziva svevideću i svemoćnu moć božanstva"[417]. Pa ipak, to što je religija zauzela arbitralan stav u oblasti morala dovelo je do dvojakih teškoća, naime, u domenu poimanja dobra i u domenu uspešnosti moralne prinude. E. O. Džejms je priznavao da su se u istočnom delu Sredozemnog mora i "plodnog polumeseca" "stari Egipćani razlikovali po interesovanju za moralnu stranu sveta". Mada se pokazuje da je "za njih dobro bilo ono što se sviđa bogovima" (a poznato je da su se bogovi rukovodili strastima), moralno ponašanje zasnivalo se na tome "da se čini ono što je želeo kralj, voljeni bog Ptah"[417a]. Drugim rečima, pojam morala u najboljem slučaju mogli bismo poistovetiti s pravom države, a to znači da nemamo nikakvih iluzija da se rukovodila humanističkim načelima. Uostalom, ne vidimo da se religija u starom veku pretvorila u masovnog čuvara morala na terenima Sredozemnog mora (takav orfizam je bio samo sekta), sa izuzetkom lokalnih uspeha koji su pratili monoteističke tendencije, kada je monoteizam, koji je operisao pojmom savršenog božanstva, bio predodređen za vršenje etičke kontrole u određenim uslovima. Najzad, u III–IV veku u Imperiji dolazi do rivalstva među trima religijama spasenja: mitraizma, maniheizma i hrišćanstva[417b]. A u krugu Sredozemnog mora religija se razvijala u daleko boljim ustrojstvenim i kulturnim uslovima nego na slovenskom severu, koji nije održavao ideološke kontakte s jugom, što je dovelo do ideološkog zastoja.

417 T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji,* Warszawa–Kraków 1921, s. 77.
417a James, *Starożytni bogowie,* s. 257.
417b Rayet, op. cit., s. 227–231; H.Ch.Puech, Le manichéisme, HDRel. 2/1972, s. 141–143.

3. *Polapski politeizam*

Polablje je prostor izuzetno razvijenog politeizma, u poređenju sa slovenskim zemljama – ta pojava je utoliko neobičnija, jer je to zemlja koja do XII veka nije imala državnu organizaciju, što je u suprotnosti sa tezom o državnoj uslovljenosti početaka politeizma. Ova teza je potvrđena na primeru Rusije, gde je državnost oslobodila izvesne politeističke tendencije, koje su u poređenju sa primanjem hrišćanstva bile na niskom nivou. Međutim, E. Vineke je načelno osporio verodostojnost savremenih izvornih dokumenata o polapskom politeizmu, koja su opisivala religiju tamošnjih Slovena samo kao vid određene književne konvencije[418]. I Vinekeova kritika odlikovala se jednostranošću, nije razlikovala šablonske sadržaje od opisa konkretnih stvari, čega je u pomenutim dokumentima bilo. Ako je religija polapskih Slovena odudarala od opšteg modela religiotvoračkih procesa, uzroke tome valja tražiti u specifičnim spoljnopolitičkim uslovima, a ne u deformaciji njene slike u izvorima, jer uslovi u Polablju su provocirali ideološke odgovore u vidu politeizma. Ti uslovi su takođe učinili da se politeizam nije svuda razvio na tom prostoru, već je obuhvatio samo severni deo, ne prešavši Odru na istoku.

O njegovom obimu u pravcu istoka možemo se uveriti na osnovu *Žitija sv. Otona,* osnovnog izvora za geografiju bogova i hramova na tom terenu. Prva Otonova misija (1124) prešavši Vartu stigla je u Pižice, odatle u Kamjenj, žanjući svuda uspehe, iako nijedno žitije ne govori o hramovima, idolima i sveštenicima[419], sve do trenutka kada se misija prebacila na zapadnu obalu Odre. Završivši prvu misiju biskup

418 Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslaven*, Leipzig 1939, s. 23–29; G. Labuda, SOcc. 18/1947, s. 459–470; K.H.Meyer, "Vom Kult der Götter und Geister in slavischer Urzeit", Prace Filologiczne 15/2/1931, s. 454–464.
419 *Vita Prieflingensis II*, cap. 4. MHHist. n.s. 7/1 (1974), s. 84–91, 96–98; Palm, Wendische Kultstätten, s. 75.

se vratio na desnu obalu Odre, gde je ponovo našao pogodno tlo za propagandu misije, ali se bogovi uopšte ne pominju[420]. Prema tome, i ovoga puta nije naišao na tragove politeizma. Sasvim drugačije je bilo na levoj obali reke, gde su pagani poštovali svoje bogove, gde su imali hramove i sveštenike i misionarima pružali žestok otpor. Kada je 1128. godine biskup stigao na sever s drugom misijom, morao je da uloži ogroman napor da stanovništvo na levoj obali pristane na pokrštavanje, jer je politeizam uzeo maha, nasuprot pogodnoj atmosferi u Pomorju, gde izvori i dalje ne pominju bogove, hramove i sveštenike[421]. Poruke tih izvora deluju jednoznačno, međutim, stvar čini složenom Titmarov izveštaj o delovanju misije biskupa Rajnberna u Pomorju, koji je uništavao i spaljivao hramove s njihovim idolima, plašio demone mora[422]. Ovu izjavu moramo kritički tretirati, jer ne vidimo razloga da politeizam nestaje u Pomorju oko stotinak godina, tj. u periodu između Rajnbernove i Otonove misije – to nije verovatno ako uzmemo u obzir samostalnost ili bar političku autonomiju Pomorja do vremena Krivoustog i nenapredovanje u pokrštavanju na tom terenu. Prema tome, Titmarovu napomenu uzećemo kao šablonsku i nekonkretnu isto kao i napomenu mitropolita Ilariona o paganskim hramovima u Rusiji. U oba slučaja moralo se raditi o otvorenim kultnim mestima tipa Perinja, a ne o utvrđenim hramovima. Nepostojanje politeizma u Pomorju prevaže u pogledu formi verovanja u kopnenoj Poljskoj. Slična izolacija karakteriše središte polapskog politeizma sa južne strane. Titmar, kao najstariji informator o lućičkom politeizmu, nije pružio analogne vesti o lužičkosrpskim plemenima, iako ih je najbolje poznavao, tako su ga interesovala njihova paganska verovanja, međutim pružio je zanimljive informacije o elementima njihove polidoksije. Pominje da su se svi stanovnici Glomače odnosili s velikim poštovanjem i strahom prema izvorima i tzv. glomačkom (Glomuzi) tresištu, na osnovu čijeg promenljivog izgleda su proricali najbližu budućnost, dok se prema crkvama nisu tako odnosili[423]. Titmar ne bi samo pominjao crkve, već i bogove, da su u Glomači znali za njihov kult. Na drugom mestu Titmar pominje svog prethodnika merseburškog biskupa Vigberta, koji je, baveći se svojom pastvom, istrebio šumu Zutibur, ili Sveti bor, kojoj su se

420 *Vita Priefl. II*, cap. 19–20 (s. 50); Ebo II, cap. 18 (s. 86); Herbord II, cap. 38 (s. 135–137).
421 Prećutkuju zapadnopomorske terene; J. Herrmann, "Einige Bemerkungen zu Tempel-stätten und Kultbildern im Nordwestslavischen Gebeit", APol. 16(1971), s. 540.
422 Thietmar, VII, cap. 72(s. 571); Th. Palm, *Wendische Kultstätten. Quellenkritische Untersuchungen zu den letzen Jahrhunderten slavischen Heidentums*, Lund 1937, s. 26; W. Lega, *Społeczeństwo i państwo gdańsko–pomorskie w XII i XIII wieku*, Poznań 1956, s. 218–221; Isti, *Kultura Pomorza we wczesnym średniowieczu na podstawie wykopalisk*, Toruń 1930, s. 274–275.
423 Thietmar I, cap 3(s. 7 i 9).

okolni stanovnici klanjali kao božanstvu[424]. Ovde treba smatrati simptomatičnim ćutanje o spaljivanju hramova i borbi s bogovima, iako bi to bila najupadljivija i najefektnija strana misije. Upravo o toj vrsti uspeha izveštava hroničar, pišući o Rajnbernovoj misji na Pomorju, dajući fiktivan opis odnosa, koje konkretno nije poznavao. Na takvu fikciju nije se odvažio u Polablju koje je dobro poznavao. Jasno je da među Lužičkim Srbima nije bilo ni bogova ni hramova. Kao i istočnoslovenska plemena poštovali su vode i gajeve (zajedno sa demonima koji su ih naseljavali). Tako se Titmarovi podaci o lužičkosprskim plemenima poklapaju sa ruskim izvorima. I opšte ćutanje izvora o politeizmu u južnom Polablju, iako se od vremena Henrika I nalazilo u sferi nemačke ekspanzije, utvrđuje nas u uverenju da ova forma verovanja nije bila poznata tamošnjem stanovništvu.

Poslednja tvrdnja ukazuje i na hronologiju južnopolapskog politeizma[425]. Lužičkosrpska plemena spadala su u isti geografski region kao i Veleti i Obodriti i sa njima delila sličnu političku sudbinu u vreme franačke kneževine. Tek napad Henrika I (928. godine) omogućio je nemačkoj državi proširenje kontrole nad južnim Polabljem. Otad se politička sudbina oba Polablja menja. Da se polapski politeizam razvio pre 928. godine, obuhvatio bi i Srbe i Lužičane, drugim rečima taj datum je *terminus post quem* u nastajanju polapskog politeizma. Izveštavajući o opsadi Želibora u njegovom gradu (bez sumnje Stargard) 967. godine, od strane grofa Hermana, Vidukind pominje da se među zaplenjenim stvarima u gradu nalazila i Saturnova statua u bronzi[426]. U istinitost ove informacije ne treba sumnjati, posebno u činjenicu da su Vagri odavali poštovanje bronzanoj figuri idola, kako je to s pravom tvrdio A. Hauk[427]. Jedino nije jasno poreklo statue, jer sigurno nije bila delo Vagra, verovatno su je osvojili u pljačkaškom pohodu; Vineke je pretpostavljao da je to bila "mala" rimska statuica[428], što ne treba isključivati. Ne poklanjamo pažnju ni nazivu "Saturn", koji je mogao biti ekvivalent nekog slovenskog naziva, ili manifestacija hroničareve erudicije. Veliko interesovanje Nemaca za Saturna iz Stargarda potiče možda otud što je politeizam Vagra bio novijeg datuma. Počeci polapskog politeizma datiraju 928–967. godine, kada je u karolinško doba došlo do prve nemačko-slovenske konfrontacije u Polablju, kada se postavilo pitanje pokrštavanja tamošnjeg stanovništva i kada su 948. godine nastale braniborška i havelberška biskupija, a sigurno su nameravali da stvore i treću biskupiju u zemlji Obodrita.

424 Thietmar VI, cap. 37 (s. 369).
425 Meriggi, *Il concetto*, s. 171.
426 Łowmiański, *Początki Polski*, t. 5, s. 285 i napomena 926.
427 A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutsclands 3*, Berlin 1958, s. 107; Thietmar III, cap. 19 (s. 135).
428 Wienecke, op. cit. s. 179; *Widukind III*, cap. 68 (s. 143).

A. Brikner je s pravom povezivao nastanak tog politeizma (po autorovom mišljenju, "obnavljanja Olimpa") "s očajničkom borbom paganstva za opstanak", koja se u to vreme razbuktala. Paganstvo je postalo simbol etničkog postojanja i političke samostalnosti[429]. Pa ipak, oživljavajući bogove narod nije nameravao da stvara političke simbole, već da zadovolji praktične potrebe: osigurati svojim plemenima natprirodnu zaštitu, prema moćnom hrišćanskom modelu, pri tom bez usvajanja hrišćanskog sistema, koji služi neprijateljskim snagama. Taj cilj se mogao postići po uzoru na hrišćanstvo, razvojem kulta nebeskog boga (Svaroga) ogromnih dimenzija, koji odgovara potrebama brojnih teritorijalnih jedinica, ugledajući se na hrišćanski kult svetih lokalnih zaštitnika, u skladu s hrišćanskim modelom podređenih velikom Svarogu. Tako se na tradicionalnu polidoksiju nadovezao kult plemenskih bogova. U daljim razmatranima upitaćemo se nisu li impuls za stvaranje polapskog politeističkog sistema dali kontakti s Pragom u vreme kneza Vaclava. Pa ipak, proces utvrđivanja politeizma u Polablju bio je složen, na šta ukazuje sudbina boga Radgosta, osnovnog božanstva Lućice, koje se kod Titmara i Bruna iz Kverfurta pojavljuje kao Svarožić[430]. Slično kao Svarožić sunce–Dažbog i Svarožić vatra i ovaj Svarožić je imao lično ime – Radgost, kako to potvrđuje Adam Bremenski[431]. Međutim, Helmold, koji je izvrsno poznavao obodritske odnose svrstava Radgosta među obodritska božanstva. Očigledno je da je posle poraza koji je 1068. godine Radogošč doživeo, kult Radgosta se preselio u zemlju Obodrita[431a]. Proizlazi da su bogovi pojedinih plemena bili predmet poštovanja uopšte.

Titmar, koji je pružio dragocene, iako ne uvek adekvatne podatke o religiji polapskih Slovena, nije se ograničio na uzgredna pominjanja, već je stvorio *sintetičnu* sliku lućičkog politeizma. Po njegovim rečima, svako pleme ima hram, u kome se odaje poštovanje liku božjem[432]. Ovo svedočanstvo nalazi potvrdu u *Žitijama sv. Otona* i u Helmoldovoj *Hronici*, ocrtava teritorijalnu strukturu lućičkog politeizma, u kome božanstva ne štite određene oblasti ljudskog života, već određene oblasti, kao što to čine hrišćanski sveci u pojedinim dijecezama ili crkvama. Teritorijalna struktura panteona ne isključuje načela hijerarhije ili postojanje bogova sa nad(malo)plemenskim okvirima kulta. Titmar *detaljno* opisuje glavno kultno središte Lućičana u gradu Radogošću, koji je pripadao plemenu Redara. Uprkos onome što čitamo u navedenom sintetičnom opisu, detaljnom opisu radgoskog hrama, pored glavnog Svarožića, koji uživa veliko poštovanje, veće od božanstava svih plemena[433], na spoljašnjim zidovima hrama nalazili su se likovi i drugih bogova i boginja (!) u zastrašujućim šlemovima i oklopima. Da bismo uskladili obe informacije (sintetičnu i detaljnu) moramo prihvatiti da su Svarožića u hramu opkoljavale statue drugih plemenskih bogova, tj. da je glavni hram sadržao lućički ili polapski panteon. U Radogošću je bilo opštelućičko zborno mesto za sve vojne pohode, tu su visile zastave sa slikama bogova, koji su na taj način pratili pohode[434]. Međutim, nejasno je zbog čega Titmar više puta pominje zastave u pohodima sa slikama boginja, a ne bogova[435].

Titmaru takođe treba da zahvalimo i za iscrpne podatke o organizaciji paganskog politeističkog kulta. Stanovništvo je za čuvanje radgoskog hrama određivalo specijalne sveštenike. Činjenica da se hroničar poziva na konstitutivnu aktivnost stanovništva ukazuje da to još uvek nije bila nasledna ili zatvorena profesionalna kategorija. Sveštenici su prinosili bogovima žrtve, terali sudbinu i gatali pomoću konja koji je bio predmet poštovanja; nakon povratka iz rata bogovima su prinošeni darovi, a takođe i žrtve u vidu ljudi i stoke[436]. Iz Titmarovog izveštaja može se zaključiti o formiranju sakralnog trezora pod upravom sveštenika, koji uživaju veliko poštovanje: oni su jedini imali pravo da za vreme obreda sede. Najveću diskusiju izazvao je Titmarov opis (i lociranje) grada Radogošća, koji je bio "trorog", tj. trougaon (a ne "sa tri kule", prema netačnoj interpretaciji K. Šuharta) i sa tri kapije kao i hramom Svarožiću koji se nalazio u tom gradu, podignut od drveta, veoma vešto urađen – na temeljima od rogova divljih životinja (zbog apotropeičnosti). Dosad nije zadovoljavajuće rešeno pitanje lociranja Radogošća[437], mada to nije bitno za spoznaju religije Lućičana. Po na-

429 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 129; Meriggi, kao u napomeni 611, s. 46.
430 Thietmar VI, cap. 23 (s. 345).
431 Vidi napomenu 439; A. Brückner, "Mithologische Studien III", ASPhil. 14/1892, s. 164; Isti, *Mitologia słowiańska*, s. 9; Niederle, op. cit., s. 131–136; G. Ssclimpert–T. Witkowski, "Namenkundliches zur "Rethra"–Problem", Zsch. f. Slavistik 14/1969, s. 530; S. Strzelczyk, *Po tamtej stronie Odry, Dzieje i upadek Słowian polabskich*, Warszawa 1968, s. 196; S. Urbańczyk, "Radogost", SSSlow. 4, s. 450; Meriggi, *Il concetto*, s. 164–165.
431a V. T. Witkowski Mythologisch motovierte alt polabische Ortsnamen, Zsch. f. Slavistik 15 (1970), s. 369; Łowmiański, Początki Polski, 5, s. 292; E. Engel, Der Beitrag der mediävistik zur klärung des Retra – Problems, SAnt. 16/1970, s. 95 – 104.
432 Thietmar VI, cap. 25 (s. 349).

433 Thietmar VI, cap. 23 (s. 345) i napomena 430.
434 Thietmar I, i napomena 430.
435 Thietmar VII, cap. 64 (s. 359 i 361).
436 Thietmar VI, cap. 24 (s. 349).
437 C. Schuchhardt, "Rethra auf dem Schlossberge bei Feldberg in Meclenburg", SBPAk. 1923, s. 184–226; J. Strzelczyk, "Radogoszcz", SSSlow. 4, s. 451; W. Brüske, *Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes*, Münster–Köln 1955, s. 212–218; J. Herrmann, "Geistige und kultisch–religiöse Vorstellungen der Nordwest–Slaven und ihre Widerspiegelung in den archäologischen Quellen", DHCSlav. 1/1969, s. 63; T. Witkowski, "Der Name der Redarier und ihres zentralen Heiligtums", Prace Kom. Językozn. Oddz. PAN 17 (Symbolae Philol. in hom. W. Taszycki) Wrocław 1968, s. 405–415; E. Schuldt, *Der altslavische Tempel von Gross Raden*, Schwerin 1976.

ma, zagonetku predstavljaju likovi bogova i boginja, neobično izrezbareni i u donjem delu s urezanim imenom. Ako je informacija o napisima tačna, to ukazuje na činjenicu da su hram gradili stranci; međutim, hroničar nije rekao da li se radilo o latinskim ili runskim napisima. Međutim, teško je poverovati u učešće hrišćanskih umetnika, jer bi njihovo delo bile i skulpture bogova, u šta je teško poverovati, tako da još ostaju skandinavci. Ovo utvrdivanje ukazivalo bi istovremeno i na jedan od izvora polapskog politeizma[438]. Ali kipove su mogli da izrade i slovenske zanatlije, kao što su u Rusiji rađene Perunove statue. Treća eventualnost bila bi saradnja lokalnih i stranih skulptora.

Razmatrani Titmarov opis nalazi u načelu potvrdu u izveštaju Adama Bremenskog, koji je usledio 50 godina kasnije, gde ovaj Radogošč naziva Retre, a Svarožića Redigastom, otkrivajući da ova crpe iz drugog izvora. Pominje u gradu 9 kapija (brojka deljiva sa tri, koja se javlja u Titmarovom opisu), navodi da je hram bio velikih razmera (što nam sugeriše njegov veliki kultni značaj) i da je podignut u čast "demona" ili da je, kao kod Titmara, imao karakter polapskog "panteona". Glavni "demon" bio je Redigast. Njegova statua (*simulacrum*) od zlata (tj. pozlaćena, slično kao brk kijevskog Peruna) počiva na purpurnoj postelji[439]. Nasuprot Titmaru ne pominje statue drugih bogova u hramu, međutim navod da su i drugi demoni poštovani govori o postojanju i njihovih statua.

Na žalost, uz ovaj opis Adam Bremenski nije proširio krug Titmarovih podataka o polapskom politeizmu. O tome se uopšte ne govori u nemačkim izvorima XI veka, izuzev dveju hronika ili sporadičnih pomena, kao što je onaj Bruna iz Kverfurta o Svarožiću. XII vek donosi eksploziju informacija, ako izostavimo uzgrednu napomenu o imenu polapskog božanstva Pripegela u tobožnjem spisu arhibiskupa Adelgota, iz 1108. godine, prvu seriju vesti iz te oblasti donose *Žitija* biskupa Otona[440], koja se temelje na izvorima. Najstariji izvor, *Vita Preiflingensis,* pruža podatke o idolopoklonstvu u dva grada, koja su se nalazila na granici između polapske i pomorske sfere, u Ščećinu i Volinju. Ostala dva žitija izveštavaju o nekoliko drugih središta idolopoklonstva

438 Wienecke, *Untersuchungen*, s. 223.

439 Adam Bremenski II, cap. 21 (s. 78).

440 K. Limen, "Stan badań nad żywotami sw. Ottona z Bambergi", SZr. 3/1958, s. 23–47; Isti, *Vita Prieflingensis,* MPHist. s.n. 7/1 (1966), s. VII–XXII; Isti, Ebo, 7/2 (1969), s. V–XXIV; Isti, Herbord, 7/3 (1974), s. V–XXVII; E. Demm, *Reformmönchtung und Slavenmission im 12. Jh. Wertsoziologisch–geistesgeschichtlische Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos von Bamberg,* Lübeck u. Hamburg, 1970, s. 10–18; J. Petersohn, "Probleme der Otto–Viten und ihreh Interpretation etc.", Deutsches Archiv z. Erforschung d. Mittelalt. 27(1971), s. 314–372; M. Whrmann, "Die Lehr–und Predigttätigkeit des Bischofs Otto von Bamberg in Pommern", Baltische Studien NF. 26, Stettin 1924 (s. 157–196).

u lućičkoj zemlji. Sve skupa, tri žitija prilično obogaćuju Titmarove i Adamove podatke, koji se odnose na Radogošč, ukazujući na razvijene i analogne oblike politeizma i u njegovoj zaleđini. Nasuprot Titmaru nisu na nivou sinteze, već pre daju obiman material za nju. Ščećin je bio najznačajniji grad na terenu misije biskupa Otona, međutim njegovom idolu Triglavu posvećena je uzgredna pažnja, u *Vita Prieflingensis* i kod Herborda. Prema prvom od njih[441], u Ščećinu su postojale kuće sa kipovima bogova (*deorum simulacra*), mada pisac konkretno govori o poštovanju koje paganski narod ukazuje samo jednom bogu, *deus Triglous*. Herbord objašnjava da su postojala četiri ugla[442], jedan od njih bio je glavni i u njemu se nalazio kip Triglava, ostala tri imala su drugu namenu: oko njih su bile klupe i stolovi, za kojima se većalo, a isto tako okupljeni su pili i zabavljali se: Tamo su dolazili imućni (*nobiles... acc potentes*) za praznike, na gozbe, gde su jeli i pili iz zlatnog i srebrnog posuđa iz riznice hrama. Imamo prava da smatramo da su tu konzumirane žrtve koje su se u vidu jela i pića prinosile božanstvu. Prema tome, samo jedan ugao je imao funkciju hrama, a ostala tri vršila su pomoćne funkcije. Pažnju zaslužuje Herbordov opis glavnog ugla, svetilišta. Hram je bio podignut iznenađujućom brižnošću i odražavao visoku umetnost, zidovi su mu bili ukrašeni iznutra i spolja skulpturama ljudi, ptica i životinja, koji su izgledali kao da su živi, a boje na spoljnim zidovima nisu oštetili ni sneg ni kiše[443]. Ove reči hrišćanskog pisca, pune divljenja, dokazuju da je hram ostavljao dubok utisak na posmatrače. Značajno je takođe da je Herbordov opis samostalan, jer nije znao za Titmara, mada se slaže sa njegovim izveštajem o hramu u Radogošču, što govori o postojanju određenog stila – s karakterističnim reljefima koji ukrašavaju zidove – u sakralnoj arhitekturi u Polablju. Ima slaganja i drugih elemenata u oba žitija. Kao i u Radogošču postojao je obavezni desetak, običaj otaca, tj. da se od ratnog plena priložе u sakralni trezor, u kome su nagomilavana ogromna bogatstva: skupoceno posuđe, rogovi za svirku, oružje. U uglovima je, po svoj prilici, delovao po jedan sveštenik, iako Herbord govori o množini, možda je drugi vodio računa o konju Triglavu, visokom, crnom, vatrenom, koji je korišćen za gatanje, čija su predviđanja čuvana u tajnosti, kako to izveštava *Vita Prieflingensis.*

Jasno je da se još pre Titmara, tj. u X veku, morao u Polablju ustaliti određen kultni model, koji se nastavlja i u XII veku. *Žitija* daju

441 *Vita Prieflingensis II*, cap. 11–12 (s. 42–43).

442 Herbord II, cap. 32 (s. 122–125); Herbord III, cap. 18 (s. 179).

443 Herbord II, cap. 32 (s. 122); H. Chłopocka, "Początki Szczecina", RHist. 17/1948, s. 305–307; Wienecke, op. cit., s. 241.

opis i Triglavove opreme – koja je u skladu sa tri glave. Prema *Vita Prieflingensis*, bile su posrebrene (*tria capita deargentata*); sama statua je bila od drveta, biskup je tako reći rasporio njen trup (*truncum Triglavi ipse contrivit*). U naučnoj literaturi postoje u vezi s Triglavom smele koncepcije. Briknerova pretpostavka je puna proizvoljnosti, jer naziv Pripegel, u pismu iz 1108. godine on smatra preradom naziva Triglav[444]. Po mišljenju A. Giljferdinga, naziv "Triglav" je nadimak, koji se odnosi na broj glava; u stvarnosti se – po njemu – radi o Svetovidu (arkonskom) "Svarožiću", koji je poštovan paralelno sa Triglavom, kao glavno božanstvo, o njihovoj identičnosti ne govori samo više glava, već i posedovanje kultnog konja i slična procedura gatanja[445]. Na osnovu piščevih zaključaka možemo reći da je postojao zajednički kultni model u Ščećinu i Arkoni – sa čim se možemo složiti, mada to ne pruža osnove za identifikaciju troglavog Triglava sa četvoroglavim Svetovidom. Pa ipak, Brikner deli ovo Giljferdingovo mišljenje, kao i njegovo gledište o postojanju kulta Triglava i u drugim gradovima, u Volinju i Braniboru[446]. Međutim, prenošenje kulta Triglava u Volinj je običan nesporazum[447], dok je braniborški Triglav faktički utvrđen[448]. Dalje ćemo se pozabaviti objašnjenjem retkog slučaja zajedničkog kulta Triglava u dva udaljena grada, iako je svako pleme u načelu imalo vlastito zaštitničko božanstvo i u svom hramu negovalo njegov kult, a ako je poštovalo i druga božanstva – za šta nisu postojale "dogmatske" prepreke – onda je to bila drugorazredna stvar[449].

Javlja se pitanje da li se kultni model, koji je Titmar opisao u Radogošću, u *Žitijama sv. Otona* u Ščećinu i Saks (o čemu će još biti reči) u Arkoni, ponavlja kod svih polapskih plemena ili bar u većem delu? Odgovor ne može biti jednoznačan, jer je ostvarenje modela zavisilo od finansijskih mogućnosti plemena, a ne samo od njegovih ideoloških tendencija. Glavna plemena stvarala su bogat sakralni trezor, pretho-

444 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 127; Isti, ASPhil. 6/1882, s. 223; Isti, "Mitologische Studien", ASPhil. 14/1892, s. 166; S. Urbańczyk, "Pripegala", SSSlow. 4, s. 351.
445 A. Hilferding (Gil'ferding), Istorija baltijskih slavjan, (u): *Sobranie sočinenij 4*, SPb. 1874, s. 164–168; Niederle, op. cit., s. 150.
446 Brückner, *Mitologia polska*, s. 40.
447 Ebo II, cap. 13 (s. 76); T. i R. Kiersnowscy, *Na Pomorzu wczesnośredniowiecznym*, Warszawa 1970, s. 187.
448 Palm, op. cit., s. 94–97; Heinrici de Antwerpe, Tractatus de captione urbis Brandenburgensis: In qua urbe (Brandenburg) idolum detestabile tribus capitibus honoratum a deceptis quasi pro deo colebatur, Scriptores 25(1880), s. 482; Chronicae episcopatus Brandenburgensis fragmenta, s. 484; G. Hertel, Untersuchungen über die ältesten Brandenburgger Chroniken, Forschungen zur deutsche Gesshichte 19/1879, s. 217; Demetrykiewicz, op. cit., s. 9; Niederle, *Život star. Slov.* 2/1, s. 151 i napomena 5.
449 Brückner, *Mitologia polska*, s. 39.

deći donekle funkciji države, obezbedujući sredstava za gradnju hrama i izdržavanje njegovih sveštenika kao i za potrebe političke prirode. Sumnjamo da je to sebi moglo dozvoliti svako malo pleme.

Zanimljive podatke o toj temi pružaju žitija o Volinju. Prema *Vita Prieflingensis* , tamo je postojao kutak, koji nemamo razloga da osporavamo[450], mada u njemu nije bilo božanstva, jer sva žitija o tome ćute. Ebo govori da je početkom leta u Volinju održana velika svečanost u čast nekog idola, ne povezujući ga sa plemenskim hramom, međutim, iz konteksta proizlazi da su to bile rusalje u kasno proleće, a idol je pre književna tvorevina, da bi se izrazila svrha svečanosti, kakve su priređivane u čast mrtvih[451]. U uglu su se čuvali različiti sakralni objekti, pre svega sveto koplje Julija Cezara, a o nadovezivanju na *Vita Prieflingensis* govore Ebo i Herbord[452]. Volinjani su smatrali da je koplje božanskog porekla (ili da poseduje magičnu moć), zbog toga su u njemu videli garanciju sigurnosti (što je apotropeično svojstvo amuleta) i obeležje pobede[453]. U to vreme koplje je vršilo funkciju plemenskog amuleta i zbog toga je posebno poštovano i držano u hramu. Međutim, postojali su i drugi sakralni predmeti: kipovi izvesnih bogova (?), *simulacra, idola maiora et minora*, skromne figurice idola[454] – sve konkretno pominjano, bez objašnjenja, prema tome u poređenju sa kopljem oni su od drugorazrednog značaja. Možemo ih zajedno sa kopljem svrstati u amulete, o kojima glasno govore ruske srednjevekovne propovedi (nauze). Srednjevekovni etimolozi izvodili su naziv Volinja od imena Julija Cezara, otud pompezno određenje tog koplja, čiji se naziv može rekonstruisati u slovenskom obliku: volinjsko koplje.Međutim, nema nikakvog konkretnog podatka o volinjskim sveštenicima, iako Ebo koristi takvo određenje za taj teren, možda je ipak u pitanju gatar[455]. Najzad, možemo Volinj eliminisati iz politeističke sfere, jer je u pogledu religioznih predstava bio bliži Pomorju (i Poljskoj) nego Polablju.

Što se tiče idolopoklonstva polapskih gradova u unutrašnjosti, koji su primili hrišćanstvo za vreme druge Otonove misije – koji je 1128. krenuo s misijom kroz Magdeburg i Havelberg – *Vita Prieflingensis* jedino ističe da se u gradovima: Uznoim, Goćkuf (Hozgov), Vologošč

450 *Vita Prieflingensis II*, cap. 16 (s. 46); Ebo III, cap. 1 (s. 92); S. Urbańczyk, "Juliusza (Cezara) włócznia", SSSlow 2, s. 343.
451 L. Leciejewicz, *Początki nadmorskich miast na Pomorzu Zachodnim*, Wrocław 1962, s. 317.
452 Napomena 450 i Herbord III, cap. 26 (s. 189).
453 *Vita Prieflingensis II*, cap. 6 (s. 35); Brückner, *Mitologia polska*, s. 143; Meriggi, *Il concetto*, s. 168.
454 Ebo III, cap. 1 (s. 92).
455 Ebo II, cap. 7 (s. 67).

(Ologost) i Dimin (Timin) čitalo jevandelje[456]. Ostala dva žitija crpu podatke iz zajedničkog izvora[457], mada Ebo daje više podataka o Havelbergu od Herborda: zna ime tamošnjeg kneza Vitkinda, izjavljujući da je na njegovu molbu biskup pročitao propoved narodu – što se ne slaže s podacima u *Vita Prieflingensis*, prema kome je magdeburški arhibiskup Norbert naručio propoved od biskupa[458]. Prema tome, verodostojnost haotičnog i sklonog amplifikacijama Eba je pod znakom pitanja. Pominje da je narod na dan biskupovog dolaska slavio praznik nekakvog idola Gerovida ili pre Jarovida[459]. Nekakav paganski prolećni praznik (početkom maja) bio je moguć, a i središna uloga Jarovida u nekom od paganskih obreda, slično kao Svetovidova u Arkoni. U tom slučaju valjalo bi prihvatiti translaciju tog kulta u Vologošču, gde je takođe poštovan idol s istim imenom. Ova informacija je pomalo sumnjiva, jer je kult prenošen u novo mesto samo u slučaju da je nestao u prvobitnom, kao u slučaju Radogosta i Svetovida. U susednom Diminu biskup je osujetio rat sa Lučičanima[460]. U Uznojmu misija je bila uzaludna, jer je taj grad već bio poškropljen vodicom spasonosnog učenja[461]. U ostala dva grada idolopoklonstvo je cvetalo i stanovništvo je pružalo misiji žestok otpor. U Vologošču neki sveštenik je pozivao na otpor stanovništvo pomoću mistifikacije, naime preobučen u boga javio se u šumi nekom seljaku koji je išao u grad na pijacu i zapretio da će letinu sa polja i šuma, priplod stoke, davati samo svojim pristalicama, a ne pristalicama drugoga boga[462]. Priča o toj mistifikaciji više liči na propagandu misije, jer je priča naivnog seljaka imala za cilj da sveštenika učini smešnim, a uopšte izražavala je opšte uverenje pagana u zaštitničku ulogu bogova. U Vologošču je postojao hram posvećen bogu Jarovidu, čije je ime prevođeno na latinski kao Mars. U hramu je visio štit ogromnih razmera i umetničke izrade, koji je narodu osiguravao pobedu u boju[463] – dakle, radilo se o amuletu koji je bio analogan volinjskom koplju. Ime boga u Goćkovu nije sačuvano, ali je u oba žitija sačuvan opis hrama kao prekrasne građevine (*mire magnitudinis ac pulchritudinis*), čija je gradnja, prema Herbordu, koštala 300 griveni-

456 *Vita Prieflingensis III*, cap. 4 (s. 61).
457 W. Wiesener, "Ebo's Vita Ottonis Episcopi Bambergensis nach ihrer gaschichtlischen Glaubwürdigkeit untersucht", Forschungen zur Deutschen Geschichte 26, Göttingen 1886, s. 514; Petersohn, *Probleme*, s. 330.
458 *Vita Priefligensis III*, cap. 4 (s. 60).
459 Ebo III, cap. 4 (s. 100).
460 Ebo III, cap. 5 (s. 102–104); *Vita Prieflingensis III*, cap. 4 (s. 61).
461 Herbord III, cap. 2 (s. 152).
462 Herbord III, cap. 4 (s. 155–157).
463 Herbord III, cap. 6 (s. 160); Ebo III, cap. 8 (s. 109); Z. Zagórski, "Jarowit", SSSłow, 2, s. 324.

ka[464], što je izgleda previše, međutim potvrđuje pretpostavku da su u izgradnji hrama učestvovali majstori stranci i da su isplaćivani u gotovu. I Ebo navodi dva netačna podatka kada govori o fanima (množ.) u Goćkovu i o uništenju idola (*simulacra*), takođe u množini[465], iako nema konkretnih podataka o drugom goćkovskom božanstvu[466]. Bile su to "statue" začuđujuće veličine, neverovatno lepe izrade, koje su u toku misije spaljene, iako su, kako tvrdi Ebo, sklon izmišljanju, sveštenici protestovali, jer su gubili razlog da učestvuju u jelu i piću (*fercula et pocula*), koje je stanovništvo prinosilo u vidu žrtve bogovima. Dakle, i u ovoim gradovima ocrtava se kultni model, koji nam je poznat, ali to ne govori u prilog činjenici da je bio i raširen.

Podatke prethodnih pisaca dopunjuje Helmold, sveštenik iz Bozova kraj Plonjskog jezera, koje se nalazi u zapadnom delu Vagrije, graničnih oblasti obodritske zemlje. Međutim, ovaj pisac se nije iteresovao za verovanja Lučičana[467], ali se zato bavio religijom Obodrita, koja je bila prećutkivana u ranijim izvorima, a takođe religijom Rana, kojima je Vagrija plaćala danak[468]. Bio je dobar informator za tu oblast, međutim ako je Brikner ocenjivao sa nevericom njegove podatke to je zato što je prema tom hroničaru bio neopravdano sumnjičav. U Helmoldove vrline spada to što je o religiji pisao dok je bila još sveža, na osnovu vlastitih posmatranja, pogotovu što se posle smrti kralja Kanuta (1131) obnavljao paganski kult. Njegova sintetična razmatranja o religiji Obodrita odnose se na: gajeve i demone (*penates*), kojima obiluju polja i naselja, dok su predmet poštovanja uglavnom bili – Prove, bog starogardske zemlje (ili vagrijske), Siva, boginja Polabljana (tj. malog plemena koje se tako zvalo), Radgost, bog obodritske (tačnije) zemlje. Ovim božanstvima bili su dodeljeni sveštenici, prinošene su im žrtve i odavano višestruko poštovanje[469]. Pisac navodi i druge pojedinosti o paganskom kultu Obodrita, a isto tako Rana, iz navedenih reči prozlazi da je i Obodritima bio poznat politeizam i da je postojala kategorija sveštenika, ali hroničar ne opisuje obodritske hramove (govori o rugijskom), iako su drugi pisci dali sliku lučičkih hramova. Tek na drugom mestu svoje *Hronike* Helmold objašnjava pitanje hramova kod Obodrita. Kod Slovena postoje različiti načini idolopoklonstva. Jednim bogovima u hramovima podižu neobične statue, kao što je plonjski idol Podaga, drugima ukazuju poštovanje po šuma-

464 Herbord III, cap. 7 (s. 161); Ebo III, cap. 9 (s. 109); Palm. op. cit., s. 92.
465 Ebo III, cap. 10 (s. 111).
466 Herbord III, cap. 7 (s. 161).
467 Helmold, cap. 21 (s. 43); Adam Bremenski, II, cap. 21 i cap. 71 (s. 137).
468 Helmold, cap. 108 (s. 213)
469 Helmold, cap. 52 (s. 102) i napomena 479

ma i gajevima, kao Proveu (koga smo već pominjali), starogardskom bogu – međutim, te bogove ne prikazuju u vidu statua[470]. Helmold navodi bliže i zanimljive podatke o kultu Prove, jer je 1156. i sam boravio u Vagriji u kultnom mestu Prove, prateći biskupa Gerolda. Ono se nalazi u jedinoj prašumi u tom kraju (*nemus*). U dvorištu sa ogradom i dvema kapijama rasli su sveti hrastovi posvećeni Provi. To mesto bilo je svetinja cele zemlje, imalo je svoga sveštenika (*flamen*), tu su izvođeni žrtveni obredi. Svakog ponedeljka na tom mestu se okupljao narod, na njemu, tačnije van ograde, održavala su se suđenja, kojima su prisustvovali knez i sveštenik, jer je dvorište bilo određeno samo za sveštenika (*sacerdoti*) i one koji prinose žrtve kao i za lica koja traže azil[471]. Ovaj opis je utoliko vredniji, jer se zasniva na piščevoj autopsiji i govori o predodređenosti toga mesta: suđenje i kult, što se ne slaže sa Briknerovim sudom, po kome naziv Prove ne označuje božanstvo, već "pravne skupove" ili pravo u smislu suda[472]. Bilo bi neverovatno da Helmold, znajući svetilište, ne razlikuje naziv božanstva od naziva suda, koji se nalazio na kultnom mestu. Međutim, ne može se isključiti mogućnost da je u nazivu "Prove" sadržan pojam "pravo" (u smislu "sud"), ako je vagrijski bog dobio nadimak Prove zbog povezanosti toga boga sa suđenjem[473]. Pored boga Prove pomenuta boginja Polabljana, Siva, obično se identifikuje sa Dlugoševim "bogom života", zvanim "Živa"[474], kako je to učinio Brikner, identifikujući plonjsku Podagu, koju je pretvorio u Pogodu, s Dlugoševim bogom Pogodom[475]. Međutim, Siva i Podaga bili su lokalna božanstva, tako da niko ne može tvrditi da se njihov kult proširio i u Poljskoj i da ga je Dlugoš tamo uočio. Slična imena kod Helmolda i Dlugoša samo bi mogla biti knjževne prirode, jer je i Brikner Dlugoševe nazive smatrao književnom pozajmicom od Helmolda (izvršenom nepoznatim putem). Na žalost, i teza o pozajmici je puka pretpostavka[476], jer Dlugoš ne zna za Helmolda, prema tome sličnost Siva – Živa moramo smatrati slučajnom, jer je ime plonjskog božanstva glasilo Podaga, i nema ničeg zajedničkog sa Dlugoševom Pogodom.

470 Helmold, cap. 84 (s. 160); A. Wędzki, "Płonia", SSSlow. 4, s. 157.
471 Helmold, cap. 84 (s. 159).
472 Brückner, "Mithologische Studien III", s. 168; *Mitologia słowiańska,* s. 134; S. Urbańczyk, "Prowe", SSSlow. 4, s. 368.
473 Palm, op. cit., s. 40; M. Vasmer, "Beiträge zur slavischen Altertumskunde", ZSPhil. 7/1930, s. 144.
474 J. Dlugossii, *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae 1–2,* Varsaviae 1964, s. 107; Niederle, op. cit. s. 154; Brückner, *Mitologia słowiańska,* s. 135.
475 Brückner, *Mitologia polska,* s. 21.
476 K. Potkański, Wiadomości Długosza o polskiej mitologii, (u): Isti, *Pisma pośmiertne* 2, Kraków 1924, s. 72; Brückner, *Dzieje kultury polskiej 1,* Kraków 1931, s. 139.

Helmoldovi podaci dokazuju da je obodritski politeizam ispoljio tendenciju sličnu lućičkoj, kad je u pitanju formiranje božanstava na teritorijalnom, plemenskom principu, jedino Podaga nije bila plemensko božanstvo, jer je Plonja bila središte niže vagrijske teritorijalne jedinice (tipa župe). Nastanak individualnog božanstva na teritorijalnoj jedinici nižeg reda, podizanje hrama takvom božanstvu, postavljanje statue – bili bi neobični, jer je to prevazilazilo skromne mogućnosti male jedinice. Poreklo Podage pre ćemo objasniti posebnom političkom ulogom Plonje, koja je bila rezidencija moćnog Kruta. Tom paganskom knezu trebalo bi pripisati inicijativu kulta Podage, koji je zamišljen kao kneževsko božanstvo opšteobodritskog karaktera. Za vreme vladavine Krutovog naslednika, hrišćanina Henrika, kult je izgubio kneževski karakter, ali se (kult Podage) održao među paganskim obodritskim življem. Dok je Podaga dobila statuu i hram, vagrijskom plemenskom bogu je davano poštovanje u prašumi, slično kao i Radgost i Siva, jer Helmold ne govori o njihovim hramovima. (O plemenskom božanstvu Varna uopšte ništa ne pominje, možda zbog toga što o tom plemenu, udaljenom od Bozova, nije imao dovoljno informacija). Zabrinjava još jedan momenat – naime, onomastika. Nazivi lućičkih i rugijskih božanstava su dvočlani, "svečani" i semantički razumljivi (Radgost, Triglav, Jarovid, Svetovid i sl.), dok su nazivi obodritskih božanstava, sa izuzetkom Radgosta, koji je preuzet od Lućičana, jednočlani, "obični" i nerazumljivi. Ova razlika pokazuje da je obodritski kult, i pored "pozajmice" Radgosta, imao vlastito poreklo, razlikovao se od lućičkog i u poređenju sa lućičkim kultom imao arhaičnije crte, s obzirom na slabu rasprostranjenost hramova i statua u oboditskoj zemlji. Pa ipak, i kod Obodrita ostao je bar jedan hram posvećen Podagi; takođe se ne može isključiti pretpostavka da su i Lućičani imali kultna mesta tipa Prove, tj. bez hramova, a i da ne govorimo o kultnim mestima perinjskog tipa[477], koja su pre bila povezana sa "kultom mrtvih". Prema tome, pre možemo govoriti o prevazi arhaičnog tipa kod Obodrita i razvijenijeg kod Lućičana. Međutim, ne vidi se da se organizacija obodritskog kulta razlikovala od lućičkog uzora u pogledu funkcije sveštenika. Sveštenici su svuda čuvali kultna mesta ili hramove, Helmold ih naziva *sacerdotes* ili *flamines* – ne razlikujući posebno te termine. Jednog sveštenika Helmold čak navodi po imenu, zove ga Mike, on je rukovodio "sujevernim radnjama" vagrijskog naroda, koji je ukazivao poštovanje bogu Proveu[478]. Sigurno je

477 Herrmann, *Einige Bemerkungen,* s. 527.
478 Helmold, cap. 69 (s. 134); Z. Rajewski, "Pogańscy kaplani czarodzieje w walce klasowej Słowian we wczesnym średniowieczu", Wiadomości Archeologiczne 39/1975, s. 503–508.

on vršio obrede na kultnom mestu tog božanstva, koje je Helmold posetio 1156. godine. Flamini su verovatno vršili kultove i drugih plemenskih bogova. Sveštenik je bacanjem kocke utvrđivao svečanosti (mada nije jasno rečeno da li i njihov datum i formu)[479]. Uopšte, vračanje i prinošenje žrtava natprirodnim silama spadalo je u osnovne obaveze sveštenika. Za vreme obreda okupljali su se muškarci, žene i deca; kao žrtve ubijani su volovi, ovce, a često i ljudi – hrišćani, čijom su se krvlju naslađivali bogovi. Pa ipak, ljudske žrtve nisu prinošene redovno: Helmold pominje konkretno taj običaj kod Rana, ističući da je postojao nekada (*nonunquam*) zbog priređivanja posebnog zadovoljstva bogovima; navodi primer da je hrišćanski sveštenik, koji je pratio trgovce, bio određen za žrtvovanje, ali je izbegao smrt,jer su o tome obavestili trgovce[480]. R. Refelt je proučavao prinošenje ljudskih žrtava kod polapskih Slovena[481]. Pravi predmet žrtve bila je ljudska glava, međutim Bruno iz Kverfurta piše o tome kralju Henriku II (1008) i kaže: "Zar ne smatraš grehom da se glava hrišćanina... žrtvuje barjaku demona"?[482] O odsecanju hrišćanskih glava i žrtvovanju demonima govori i tobožnje Adelgotovo pismo[483], međutim Obodriti su 1066. godine žrtvovali Radgostu glavu biskupa Jana, nataknutu na koplje[484]. To su ipak tragovi okrutnosti koje su praktikovane u Polablju. Vrste žrtvenih životinja, koje pominje Helmold, kao i Prokopijev podatak sigurno su arhaični oblici javnih obreda, dok u privatnim obredima mora biti da su prinošeni sitniji predmeti, o kojima, recimo, govore ruske propovedi, a koje je izostavio Helmold, koji se interesovao za javni kult. Sveštenik bi, zbog vraždbina, probao žrtvenu krv. Po izvršenju žrtvenog obreda narod se predavao pirovanju i plesovima (*plausus*), mada hroničar ne pominje sakralne orgije, koje su ruski propovednici osuđivali u drugim slovenskim zemljama. Helmoldova zapažanja o žrtvama čini se da su opšteslovenskog značaja.

Helmoldu treba da zahvalimo i za značajna svedočanstva o slovenskom prototeizmu, koja dopunjuju Prokopijeve podatke i arapske informacije o tom pitanju, koji dopuštaju da se kult neba uopšti kao opšteslovenska pojava. U izveštaju o pohodu na Vagriju 1156. godine, hroničar zaključuje sledeće o Obodritima[485]:

[479] Helmold, cap. 52 (s. 102).
[480] Helmold, cap. 108 (s. 215).
[481] B. Rehfeldt, *Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte.* Zur Rechts– und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsgebräuche, Berlin 1942, s. 34–46, i s. 43.
[482] MPHist. s.n. 4/3 (1973), s. 102.
[483] UEMag. 1, nr 193.
[484] Adam Bremenski III, cap. 50 (s. 194).
[485] Helmold, cap. 84 (s. 160); Upor. prevod J. Matuszewskog, Helmold, *Kronika Słowian,* Warszawa 1974, s. 331.

Inter multiformia vero
deorum numina, quibus arva,
dilvas, tristicias atque
voluptates attribuunt, non
diffitentur unum deum in
celis ceteris imperitantem,
illum prepotentem celestia
tantum curare, hos vero distributis
officiis obsequentes
de sanguine eius processisse
et unumquemque eo prestantiorem,
que prozimiorem illi deo derum.

Ne sumnjaju da među raznim
božanstvima, kojima priznaju
polja i šume, tugu i zadovoljstva,
postoji na nebu jedan bog
koji naređuje ostalim (bogovima)
da on, svemoćni brine samo o
nebeskim stvarima, a oni (bogovi)
koji poslušno izvršavaju
obaveze koje su im date, potiču
od njegove krvi i svaki od njih
je značajniji ukoliko je bliži
tom bogu bogova.

Na osnovu ove indoevropske poruke vidi se da se "bog-nebo" već preobrazio u "boga koji fukcioniše na nebu", tj. uključen je u politeistički sistem zauzimajući u njegovoj hijerarhiji glavni položaj. Međutim, tumačenje postaje složeno s obzirom na analogiju vrhovnog božanstva sa hrišćanskim Bogom, koji takođe caruje na nebu i okružen je zamenicima, anđelima i svecima, otud pitanje: da vrhovni slovenski bog, koga je opisao Helmold, slučajno nije odraz hirišćanskih pojmova. Hrišćansko poreklo slovenskog božanstva branio je Brikner pišući da je Helmold o tom verovanju saznao "od Slovena, koji su tokom dva veka dvaput primali hrišćanstvo, koje je nova paganska reakcija izbrisala, iako je izgledalo da se zauvek ukorenilo. Ostalo im je mnogo šta od hrišćanske vere, koju su sami toliko puta priznavali, a verovanju u Boga i sina njegovog prilagodili vlastita"[486]. I, zaista, hrišćanski uticaji na

[486] Brückner, *Mitologia polska*, s. 53; Gasparini, *Questioni B*, s. 92.

verovanja polapskih Slovena, posebno među društvenom elitom, ne mogu se osporiti, ma koliko bili površni. Pa ipak, sama mogućnost tih uticaja na poreklo vrhovnog božanstva ne odlučuje o faktičkom stanju, čije utvrđivanje zavisi od verodostojne interpretacije izvora. Stoga je lako uočljivo da je vrhovno slovensko božanstvo iz Helmoldovog izveštaja potpuna suprotnost hrišćanskom Bogu, jer je aktivno, a ne samo sveznajuće i svemoćno biće, on je istovremeno sveprisutan i neprestano se meša u ljudske stvari. Bog, koga je opisao Helmold, tipičan je *deus otiosus* , pasivni bog, koji se sam odrekao zemaljskih stvari, čak prestavši da se interesuje za njih. O takvom Bogu Sloveni nisu mogli da saznaju iz hrišćanskog učenja. Pojam nadređenog, a istovremeno pasivnog boga bio je, dakle, rezultat njihovog unutrašnjeg ideološkog procesa, koji je tekao paraleno sa razvojem religijskih pojmova kod drugih naroda koji su priznavali prototeizam, jer je bog neba često, iako ne uvek, primao crte pasivnosti. U Helmoldovom podatku postoji bolna praznina: nedostaje ime vrhovnog boga. Na sreću, pominjanje njegovog odnosa prema drugim bogovima omogućuje rešenje zagonetke. Jedino slovensko božanstvo koje se javlja u ulozi oca ostalih božanstava je Svarog – otac Dažboga-sunca, a takođe vatre i Radgosta. U datom slučaju takođe ne sumnjamo u tvrdnju G. Vernadskog, koji je Helmoldovo pominjanje vrhovnog boga nadovezao na Svaroga[487].

Hrišćanski uticaji očituju se, međutim, u drugom verovanju Slovena, koje pominje Helmold: nad peharom koji kruži na gozbama oni izgovaraju reči magičnih formula navodeći imena bogova dobra i zla, jer veruju da svaki uspeh potiče od boga dobra, a zla sudbina od boga zla. Otud boga zla na svom jeziku nazivaju Đavo ili Crni bog.[488] Ovaj dualizam dobra i zla, kako s pravom ističe Niderle[489], bio je stran slovenskoj religiji. Samo određenje đavola kao crnog boga, iako se za boga vezuje pojam dobra, ukazuje na to da je Slovenima bila strana misao o polarizaciji božanstava na etničkom prinicpu, njihovi bogovi i demoni – slično kao i antička božansva – sadržali su crte dobra i zla, naravno u odnosima sa ljudima, a svakako i u svom karakteru (za šta se izvori već ne interesuju), iako je jedno od tih svojstava moglo imati prevagu, dok

---

487 G. Vernadsky, *The Origins of Russia*, Oxford 1959, s. 120, 122.

488 Helmold, cap. 52 (s. 103); A. Maciejek, "Postać diabla w tradycyjnych wierzeniach ludu białoruskiego", Euhemer 17/4, 46; B. Baranowski, *Pożegnanie z diablem i czarownicą*, Lódź 1965, s. 42 i 187, napomena 14, s. 51.

489 Niederle, op. cit. s. 161; Wienecke, op. cit., s. 277–280; J. Iwanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925/1970, s. 361–382; V. Čajkanović, O vrhovnom bogu u staroj srpskoj religiji, (u): Isti, *Mit i religija u Srba*, Beograd 1973, s. 346–357, 501–504; Schmaus, op. cit., s. 223; V. Močul'skij, "O mnimom dualizme v mifologii slavjan", Russkij filologičeskij vestnik 21/1889, s. 198; B. Primov, *Bugrite. Kniga za pop Bogomil i negovite posledovateli*, Sofija 1970, s. 143.

u natrprirodnom svetu ne vidimo oličenje zla. I u nauci dominira mišljenje da je dualizam, na koji je ukazao Helmold, stranog porekla. Niderle je dopuštao mogućnost uticaja iranskih verovanja ili azijskog šamanizma, međutim na polapskom tlu prihvatao je hrišćanski uticaj. On se izrazito ispoljio u tome da su Sloveni prihvatili termin "đavo"[490], a da Crni bog upravo predstavlja slovensku pozajmicu. Ova polapska verzija dualizma zahteva poređenje sa belozerskom verzijom koja se nalazi u *Povesti vremenih let*. Poslednja verzija povezana je sa kosmogonijskom koncepcijom i odnosi se na stvaranje čoveka od strane Boga, ali uz đavalovu asistenciju. "Bog se kupao u kupatilu" – čitamo – "oznojio se i istrljao svežnjem slame koji je bacio s nebesa na zemlju; i borili se đavo i Bog ko će od svežnja stvoriti čoveka. I đavo je stvorio čoveka, a Bog mu je dao dušu, zbog toga, kada čovek umre, njegovo telo ide u zemlju, a duša Bogu"[491]. Ovo su reči belozerskih gatara, koje kontaminiraju biblijsku legendu o stvaranju čoveka od strane Boga i o kosmogonijskom motivu, raširenom u folkloru, o saradnji Boga i đavola prilikom stvaranja sveta. U polapskoj verziji motiv đavola je hrišćanski, slovenska je, međutim, misao o tome da je crni bog đavo.

O hrišćanskim uticajima na Polablju posredno govore Helmoldove vesti o religiji Rana i o njihovom idolu Svetovidu, koji je poštovan na celom Polablju sve do trenutka kada je danski kralj Valdemar, nakon osvajanja Rugije 1168. godine, naredio da se njegova statua veže konopcima, vuče među redovima vojske i da se posle toga iseče na komade i baci u vatru[492], na osnovu čega se vidi da je najpoznatiji slovenski idol bio od drveta. Rani su, izgovarajući se da poseduju tako veliku svetinju, smeštenu u divnom hramu, primoravali okolne slovenske zemlje da plaćaju danak, a istovremeno da Svetovida priznaju za boga nad bogovima[493]. Danak je naplaćivan i od trgovaca koji su dolazili u Rugiju, za sakralnu riznicu, kojom je rukovodio sveštenik, koji je uživao izuzetan autoritet. Helmold, koji se veoma interesovao za sakralnu riznicu, o kultu Svetovida u Rugiji pružio je skromne podatke.

---

490 Brückner, *Mythologische Studien III*, s. 163; W. Nehring, "Der Name belbog in der slavischen Mythologie", ASPhil. 25/1903, s. 66–73; P. Nedo, "Czorneboh und Bieloboh – zwei angebliche Kultstätten in der Oberlausitz", Letopis. Jahressch. des Inst. f. sorb. Volksforsch. R. C., nr 6/7/1963/64, s. 5–18; Urbanczyk, *Religia*, s. 18; Moszyński, op. cit., s. 698; A. Brückner, "Fantazje mitologiczne", Slavia 8 (<929–1930), s. 340–341; J. Peisker, "Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja?", Starohrvatska Prosvjeta N.S. 2, Zagreb 1928, s. 36.

491 PVL., s. 224 (1071); M. Eliade, Le diable et le bon Dieu. La préhistoire de la cosmogonie populaire roumanie, (u): *De Zalmoxis*, s. 81–130; D. Angelov, *Bogomilstvo v Balgarija*, Sofija 1969, s. 206–217; A. Brückner, *Historia literatury rosyjskiej 1*, Lwów 1922, s. 71; Haase, *Volksglaube*, s. 233–246; J.G. Frazer, Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies and other Pieces, London 1935, s. 3–34.

492 Helmold, cap. 108 (s. 212).

493 Helmold, cap. 108 (s. 213); Łowmiański, *Początki*, t. 4, s. 135–138.

Međutim, preneo je "korbejsku legendu" (u dvema verzijama) o hrišćanskom poreklu tog kulta, ali je zanimljivije da ju je uzeo iz nekog drugog, a ne iz korbejskog izvora[494]. Prema legendi, koju navodi Helmold, Rani su prvi put primili hrišćanstvo od korbejskih monaha, što se dogodilo u vreme vladavine Ludvika II (ili Nemačkog), a prema drugoj verziji – Ludvika Karlovog sina (ili Ludvika Pobožnog). Misija je podigla na ostvru bogomolju Izbavitelju i sv. Vitu, zaštitniku korbejskog manastira, pa ipak, Rani su se iz nepoznatih razloga odrekli nove vere, iako su i dalje poštovali sv. Vita, smatrajući ga svojim Bogom, i stavljajući ga iznad Tvorca. Na jednom mestu Helmold ovu legendu naziva "starom pričom" (*antiqua relacio*), a na drugom – "slabom bajkom" (*tenuis autem fama*), ali ni u kom slučaju ne pominje pravo korbejskog sv. Vita na Rugiju i danak koji mu pripada zbog te titule. Jer, svaki istoričar koji poznaje istoriju Polablja u IX veku, a i u današnjoj istoriografiji to je neosporna činjenica[495], priznaće da ne može biti govora o korbejskoj misiji u Rugiji, i u Polablju uopšte, u IX veku, niti o bilo kakvom autentičnom pravnom statusu sv. Vita korbejskog u Rugiji, jer karolinška ekspanzija nikada nije dosezala tako daleko; tobožnji podatak cara Lotara iz 844. godine, običan je falsifikat[496].

Međutim, ocrtava se i drugi aspekt interesovanja za podatak: Korbeja – Rugija. Helmold objašnjava poreklo Svetovidovog kulta na osnovu legende o korbejskoj misji u Rugiji, s obzirom na carsku privilegiju. Saraho (umro 1071), starešina tog manastira, prvi pominje u hronici da je Korbeja izgubila pravo na Rugiju, iako nismo sigurni da taj pomen nije kasnijeg datuma, tj. po svoj prilici je interpolacija. Rugijski danak prvi put verodostojno (iako posredno) pominju *Rugijske hronike* izveštavajući o pohodu saskog kneza Lotara 1114. godine na Lućicu. Lućički Črespjenjani (podanici Rugije), koje je Lotar terorisao, tada su priznali da su nekada plaćali svake godine sv. Vitu danak u lisičjim kožama ili po 60 novčića za svako ralo zemlje[497]. Očigledno su želeli da tim priznanjem ublaže gnev saskog kneza. Međutim, ovo priznanje Črespjenjana ne odgovara stvarnosti, jer nedostaju bilo kakvi tragovi o sakupljanju danka pre tog datuma, čak se ništa ne zna o bližim kontaktima između Korbeje i Rugije u vreme uspešnije samo-

[494] Helmold, cap. 6 (s. 16–17) – verzija 1, cap. 108 (s. 212–213) – verzija 2.
[495] R. Wilmans, *Die Kaiserurkunden der Provinz im Westfalen 777–1313 etc. 1*, Münster 1867, s. 9–113; Th. Schildgen, "St. Vitus und der slavische Swantovit in ihrer Beziehung zu einander", *Programm der Realschule zu Münster 1881;* J. Osięgłowski, "Początki słowiańskiej Rugii do roku 1168", MZPom. 13(1967), s. 254; Isti, *Wyspa słowiańskich bogów*, Warszawa 1971, s. 125–151.
[496] *Pommersches Urkundenbuch*, Köln–Wien 1970, nr 4 (s. 4).
[497] Annales Corbeienses, Scriptores 3, s. 8.

odbrane lućičkog Polablja. Pravo Korbeje na ubiranje danka od Rugije izmišljeno je, mada je moralo imati nekakvih osnova, na koje ukazuje precizno određenje visine poreza, koji je po svoj prilici ubiran od nekog drugog, a ne od Korbeje. Prema tome Črespjenjani sigurno nisu plaćali danak sv. Vitu, već Svetovidu, kome su, prema Helmoldu, davala danak sva (tj. pomorska) slovenska plemena. Ne znači li to da je, po njihovom mišljenju, Svetovid bio identičan sa sv. Vitom, ili da je poticao od njega; možda su čak smatrali da su Rugijci nekada (*quondam*) plaćali danak direktno korbejskom manastiru, čiji je zaštitnik sv. Vit. Tako su prikazivali stvar ne bi li opravdali Lotara. Njihovo viđenje porekla Svetovida ponovio je Helmold, koji je, kako vidimo, koristio slovenski izvor, koji je dopunio fiktivnom vešću o korbejskoj misiji u Rugiji kao i vestima o Karolinzima. Do identifikacije "svetog Vita" sa Svetovidom moglo je doći samo u slovenskom jeziku, jer je u latinskom, a još više u nemačkom prvi član imena zvučao drugačije. Do identifikacije ova dva imena moglo je doći pre 1114. godine, kada se Lotara nije ticao korbejski danak Črespjenjana, tj. kada su ovi pominjali Svetovida ili sv. Vita samo da bi izrazili lojalnost nemačkim feudalnim faktorima. Teoretski, interesovanje Slovena za tu vrstu etimologije je sumnjivo, prema tome moramo prihvatiti da je postojao praktičan razlog za pomenutu identifikaciju; postaje verovatna Helmoldova verzija (a po svoj prilici i slovenska) da je Svetovid autentični sv. Vit, koji je jedino tretiran kao paganski idol. Ovaj zaključak se slaže sa polapskom mitološkom nomenklaturom. Naziv Svetovid je pre "veštačka" tvorevina, koju Sloveni nisu koristili svakodnevno (ne citira ga ni J. Svoboda)[498]. Međutim, u polapskoj mitologiji posebna pažnja se poklanja drugom članu *-vit*, koji se pojavljuje u različitim imenima, posebno u Rugiji. Kod Lućičana se pojavljuje božanstvo Jaro-vit (naziv po ugledu na Svetovid, jer *jar* = sveto prema Brikneru označuje isto), dok se u Rugiji (o čemu će još biti reči) pojavljuju tri mitološka imena s sufiksom *-vit*, mada to ne znači da nije bilo i drugih analognih naziva. Izgleda da je *-vit* u oblasti religije predstavljao numinoznu pozajmicu, koja služi za tvorbu različitih mitoloških naziva. Čini se da je ipak odlučujuća izjava samih Slovena o istovetnosti sv. Vita i Svetovida.

Brikner, koji je u početku smatrao da su misionari izmislili kako se Svetovid nadovezuje na sv. Vita, vremenom je priznao da su pagani dali jednom od svojih bogova (čije ime danas ne znamo) ime sv. Vita. Na taj način, nekadašnji bog ima da zahvali hrišćanstvu za element

[498] Svoboda, *Staročeská osobní jména*, s. 87–88, 91; Brückner, Mitologia słowiańska, s. 126.

svetosti kroz novo ime"[499]. Primer za promenu domaćeg imena boga u hrišćansko više ne nalazimo[500], ali nalazimo primer recepcije pojma "đavo", koji je uzdignut na nivo paganskog božanstva, Crnoboga. Prema tome, utoliko pre možemo uzeti kao moguće prihvatanje hrišćanskog sveca kao vlastitog boga, pod uslovom da je polidoksija bila tolerantna prema pojavama tuđeg sakruma. Do toga je moglo doći u specifičnim okolnostima harmoničnih odnosa paganskog i hrišćanskog činioca, međutim Lučićani nikada nisu bili u prijateljstvu sa Sasima[501]. I češki činilac, u čijoj se orbiti političkih uticaja nalazila Stodoranija, moguć je mada – kao posredan činilac[502]. Iz nje je poticala Drahomira, žena češkog kneza Vratislava (s kojom je sklopio brak 906. ili 907. godine) i majka kneza Vaclava (umro 929), osnivača praške crkve Sv. Vit, čija je gradnja započela najverovatnije 926–929, a završena posle Vaclavove smrti[503]. Ima znakova da je organizaciono-državna koncepcija prodrla u stodoransku Brenu iz Praga i da su istim putem mogli prispeti i hrišćanski pojmovi. Arkonski Svetovid nije mogao biti pozajmica latinskog *sanctus Vitus-a*[504], već oblik slovenske recepcije sv. Vita. Postojale su i dve očigledne istorijske činjenice: dva svetilišta, crkva sv. Vita u Pragu i Svetovidov hram u Arkoni, koja su bila međusobno udaljena, ali istih imena kao i hipotetična posredna etapa u Breni. Posredna hronološka karika je podatak Adama Bremenskog o Ranima, koji ulivaju strah, s obzirom na svoju bliskost sa bogovima ili pre s demonima, kojima ukazuju veću čast nego ostalima[505]. Tako razvijen religijski kult u polapskoj sferi očigledno je već imao politeističku formu, sličnu kao u susednoj Lučici. Ova vest doprinosi verodostojnosti relativno starog porekla Svetovidovog kulta u Arkoni. Tamo je mogao da dospe nakon predaje Brene Sasima (940. godine). Po svoj prilici, nije bio jedini element prihvaćen od hrišćana, jer je Triglav bio drugi element tog tipa. Ovo božanstvo ima neobično, sekundarno ime, koje označuje svojstva statue, koja je prikaz već postojećeg božanstva. Prema tome, trebalo bi se složiti s Briknerom, da Triglav "ne može ni na koji

499 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 132; Isti, *Mythologische Studien*, ASPhil. 14/1892, s. 165.
500 Sličnost naziva Veles i Volos je slučajna.
501 H.-D. Kahl, "Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten", Archiv f. Kulturgeschichte 44/1962, s. 88–95.
502 Łowmiański, *Początki Polski*, t. 5, s. 270.
503 I. Borkovský, *Prazský hrad v době přemyslovských knížat*, Praha 1969, s. 120; Isti, *Die Prager Burg zur Zeit der Premyslidenfürsten*, Praha 1972, s. 149; F. Graus, "Böhmen zwischen Bayern und Sachsen. Zur böhmischen Kirchengeschichte des 10 Jh.", Historica 17/1969, s. 19–21; L. Matejka, St. Veit, der Patron Böhmens, im ältesten kirchenslavischen Schrifttum, (u): *Millenium dioceseos Pragensis 973–1973*. Beträge zur Kirchengeschichte Mitteleuropas im. 9.–11. Jh., Wien–Köln–Graz 1974, s. 42–49.
504 Krek, *Einleitung* (1887), s. 400.
505 Adama Bremenski IV, cap. 18 (s. 245); Helmold, cap. 108 (s. 212).

način biti prvobitni naziv"[506]. Rešenje, koje dopušta da je Triglav označavao svetu Trojicu, koja je u srednjem veku prikazivana sa tri glave[507] i da su je pagani prihvatili kao troglavo božanstvo, deluje srećno. Pojava policefalnih bogova, koja je Slovenima i Germanima van Polablja bila nepoznata, bila je veoma raširena na Istoku i svakako je posedovala dublje religijske sadržaje, a prema R. Petaconiju, izražavala je koncepciju sveznanja bogova[508]. Pa ipak, koncepcija ili motiv policefalnosti bio je stran Slovenima i u Polablje je došao spolja – možda trgovačkim putevima sa Istokom, iako su ih kontrolisali Arapi, monoteisti? Helmold informiše o policefalnim božanstvima na Polablju pišući da Sloveni vajaju mnoge bogove sa dve, tri i više glava[509]. Ove reči, na žalost, zvuče veoma uopšteno, jer se ne zna da li je pisac mislio na kipove u hramovima ili na nekakve amulete, figurice s magičnom namenom. S obzirom da se u ovim rečima ne pominje kult, a ističe vajanje, one pre upućuju na amulete. Saks izrazito podvlači policefalnost rugijskih božanstava, međutim njegova informacija o toj pojavi je usamljena, prema tome – izaziva sumnju. Vineke ju je u potpunosti odbacivao, međutim način na koji je to činio nije naišao na odobravanje[510]. Jedino je prihvatljiva činjenica policefalnosti bogova Triglav; ako su stvarno postojali i drugi policefalni kipovi božanstva, i to kultnih, njihov uzor se u prvom redu temelji na kipu Triglava[511]. U tom slučaju četvoroglavi arkonski kip ima, osim vlastite glave "sv. Vita", i sve glave Triglava. Drugi uzor mogu biti višeglavi amuleti, koji su donošeni sa Istoka (?).

Poslednje opširnije podatke o polapskoj religiji u Rugiji pruža danski hroničar Saks, koji je pisao krajem XII i početkom XIII veka, a isto tako *Knitlingova saga* s početkom druge polovine XIII veka, koja ga donekle dopunjuje. Oba dela koristila su zajednički izvor, koji je morao nastati krajem XII veka, posle osvajanja Rugije od strane danskog kralja Valdemara, 1168. godine[512], koji je opisao hrišćansku misi-

506 Brückner, *Mitologia słowiańska* , s. 126.
507 M. Rudnicki, "Bóstwa lechinicke", SOcc. 5/1926, s. 414; M. Sokołowski, "Przedstawienie Trójcy o trzech twarzach na jednej głowie w cierkiewkach wiejskich na Rusi", Sprawozdania Komisji do badania historii sztuku w Polsce 1, Kraków 1879, s. 43–50; W. Kirfel, *Die Dreiköpfige Gottheit. Archäologisch–ethnologischer Streifzug durch die Ikonographie der Religionen*, Bonn 1948, – s. 148.
508 Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, s. 217.
509 Helmold, cap. 84 (s. 160); J. Herrmann, *Geistige u. kult.–rel. Vorstellungen*, kao i napomena 437; Isti, (u): *Die Slaven in Deutschland*, Berlin 1970, s. 252.
510 Labuda, napomena 507, s. 465; Pettazzoni, op. cit., s. 225.
511 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 131.
512 E. Eggert, "Die Wendenzüge Waldemars I. und Knuts VI. von Dänemark nach Pommern und Mecklenburg", Baltische Studien N.F. 29 (Stettin 1927), s. 53–82; Ja. P. Zinčuk, "Bor'ba zapadnyh Slavjan protiv agressii nemecko–datskih feodalov v konce XII v.", Učenye zapiski Instituta slavjanovedenija 18, M. 1959, s. 250–291.

ju u Rugiji[513] i sadržao podatke o broju pokrštenih, koje navodi saga, a izostavlja Saks koji je taj izvor dopunio podacima uzetim s druge strane. Oba izvora se slažu oko jednog božanstva u Arkoni, prestonici[514]: po svoj prilici, i na Polablju je svaki grad imao jedno vrhovno božanstvo. Stoga iznenađuje podatak da su u rugijskom gradu Gardjcu (Carentia, Karennz, danas Garz), koji je od drugorazrednog značaja, postojala tri božanstva i da je svako imalo poseban hram. *Knitlingova saga* pominje još dva božanstva u gradu Asundu (Jasmund). Imena božanstava u Gardjcu glase:

Saks	Rugieuithus	Poreuithus	Porenutius
Knitlingova saga	Rinvit	Turupit	Puruvit

Iz poređenja se vidi da je u svim imenima drugi član bio *-vit* (taj član se javlja bar jednom u svakom paru) i da se ime ne može dešifrovati kao Porenut=Perunic[515], jer se tome suprotstavlja Puruvit iz *Knitlingove sage*. Osim toga, *Knitlingova saga* pominje dva idola u Asundu: Pizmar i Tiarnaglofi. Međutim, grupa te "petorice bogova" u dva grada ne može imati isti karakter kao usamljeni Svetovid. Uostalom, sa objašnjenjem je požurio sam Saks suprotstavljajući privatno nagomilane bogove u Gardjcu (*privatorum deorum dignitas*) arkonskom božanstvu, koje je imalo javni karakter, *publici numinis auctoritas*[516]. Pažnju zaslužuje i Saksova napomena o trima grobljima u Gardjcu, što odgovara broju bogova i navodi nas da prihvatimo da tamo nisu postojali pravi hramovi (pod krovom), već tri otvorena obredna mesta, ili kultna mesta perinjskog tipa, povezana s kultom mrtvih. Saks takođe pominje tri divna hrama u Gardjcu[517], ali bez zidova, samo sa krovom koji drže stubovi[518], što se, međutim, ne slaže s činjenicom da su na kipu Rugevida laste napravile gnezdo i uprljale kip[519]. *Knitlingova saga* ne pominje nijedan drugi hram osim arkonskog, što po svoj prilici više odgovara istini.

Svakom groblju odgovaralo je neko "božanstvo". Istina *Knitlingova saga* navodi 11 rugijskih grobalja, a pored Svetovida još samo 5 "božanstava", međutim ova brojka ne mora biti potpuna. Nesumnjivo je da su imena "božanstava" označavala natprirodne sile (a ne npr.

513 J. de Vries, *Altnordische Literaturgeschichte 2*, Berlin 1967, s. 300–302.
514 Saxonis, *Gesta Danorum 1*, Hauniae 1931, s. 464 – lib. XIV, cap. 39, 2.
515 Niederle, op. cit., s. 98; Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 36, 71; S. Urbańczyk, "Perenut", SSSłow 4, s. 231; Isti, "Religia", s. 39.
516 Saxonis, *Gesta Denorum*, Hanniae 1931, s. 474 – lib. XIV, cap. 39, 38.
517 Saxo 1.
518 Saxo XIV, cap. 39, 39 (s. 474).
519 Saxo 1.

eponime plemenskih grobalja ili demone zvane Rodi). U prilog ovome govori činjenica da se imena u Gardjcu, koja se završavaju na *-vit*, jasno nadovezuju na Svetovida, prema tome mogla bi označavati nekakva zaštitnička božanstva grobalja, a ne demone, s obzirom da je svako imalo vlastiti naziv. Saks tvrdi da je Svetovid imao u mnogim mestima (verovatno u Rugiji) hramove, kojima su rukovodili poznatiji sveštenici[520], mada ne nalazimo nikakav trag poštovanja tog božanstva van Arkone, osim naziva na *-it* u Gardjcu – koji su možda bili hijerofanije Svetovida, premda nisu identični sa njim. Tiarnaglofi iz Asunda, koga pominje *Knitlingova saga* sigurno nije Triglav[521], jer kontekst ne dopušta to tumačenje, već je po svoj prilici transformacija Crnoboga, koji vrši zaštitničku funkciju nad umrlima (?). Zagonetan je i naziv Pizamar; da se ne radi o nekom poznatom pokojniku sahranjenom na tamošnjem groblju? U svakom slučaju, moramo imati na umu da su sva ta natprirodna bića plod privatne imaginacije, prema tome nemaju opšteplemenski značaj, jedino donekle mogu podsećati na Podagu, ako je ova bila dinastičko božanstvo.

Saks nije ovenčao samo statuu Svetovida, već i nižih "božanstava" iz Gardjca priličnim brojem glava ili lica: arkonskom bogu pripisivao je 4 glave, Rugevidu – 7 lica, a Porevidu 5 glava, Porenutiusu 5 lica, od kojih se jedno nalazilo na grudima; da je pomenuo asundska "božanstva" sigurno im ne bi smanjio broj glava ili lica, kao što nije ni pomenutima. Otkud ova koncentracija policefalnosti u Rugiji? Verovatno nije iz najobaveštenijeg crkvenog izvora, *Knitlingove sage*, koju je Saks koristio, jer bi ovaj neobični detalj sigurno našao odraza u njoj. Ako podaci o policefalnosti nisu Saksova mistifikacija, postavlja se pitanje da ne predstavljaju izvor koji je koristio i Helmold, a ovaj, kako smo već rekli, mogao je da misli na višeglave amulete, koji su pronađeni u današnjim arheološkim nalazima. Događalo se da su kao amuleti služile i neobične figurice bogova (?), tako je mogla nastati koncepcija, koju je Saks ilustrovao rugijskim primerom i koja je sva božanstva tretirala kao policefalna ili polifacijalna. Prema Saksovom podatku u Arkoni se čas pojavljuju policefalna, čas polifacijalna božanstva, to nas navodi na misao da je reč o procesu koji nije spontan i da je Saks autor te veštačke ideje.

Analizirajući Saksove podatke i *Knitlingovu sagu* o rugijskom panteonu u kontekstu smo pomenuli i organizaciju tamošnjeg kulta. *Knitlingova saga* sadrži o ovome samo kratke informacije. Saks, međutim, daje podatke o drvenom, ali lepom hramu, spolja ukrašenom

520 Saxo XIV, cap. 39, 39 (s. 466).
521 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 128.

statuama i jednostavnim slikama[522], o svešteniku koji opslužuje hram, o riznici kojom rukovodi, o prihodima riznice. Saks nije znao za opis radgoškog hrama, koji su dali Titmar i Adam Bremenski, niti za opis ščećinskog hrama iz *Žitija sv. Otona*, koji je slično opisao hram i organizaciju kulta, što svedoči o zajedničkom modelu više kultne forme na Polablju. Isti hroničar ostavio je i obiman i slikovit opis žetvenih svečanosti i gatanja povezanog sa njima[523], koji je takođe uzet iz necrkvenog izvora, ali je dobro poznat u naučnoj literaturi. Njegovi detalji pre spadaju u etnologiju nego u istoriju religije, jer otkrivaju funkciju religije u agrarnom društvu, koje preko sveštenikovih molitvi i prinošenja žrtava božanstvu pokušava da osigura bogatu žetvu. Ovo društvo se odlikuje smislom za praktičnost, jer je brojno ljudstvo zalihe predodređene za žrtvovanje konzumiralo za vreme gozbe, na kojoj se neumereno jelo i pilo. Uostalom, ovo je uobičajena kultna praksa. I sakralna riznica, koja se uvećavala porezima i poklonima ljudstva imala je političku namenu, tj. svetovnu[524], a Svetovidova oružana četa, koja se sastojala od 300 konjanika, sigurno je činila plemenske snage. Za gatanje o pitanjima rata ili plovidbe služio je konj bele boje posvećen Svetovidu. Organizacija religijskog kulta predstavljala je surogat nerazvijene državne organizacije. I, na kraju, molitva za sreću, između ostalog za dobru letinu, ilustruje promenu mitoloških pojmova u poređenju sa IX vekom, kada arapski anonim pominje molitve upućene nebu. Sada, međutim, kada se Svarog udaljio od zemaljskih stvari adresat molitvi je postao Svetovid, koji se angažovao oko tih stvari.

Analiza izvora za polapsku religiju, čiji se podaci delimično međusobno potvrđuju, a delimično dopunjuju, vodi jednoznačnom zaključku: tamošnji politeizam spadao je u najrazvijenije na slovenskom terenu, iako je nosio tragove svežeg nastanka, i to u neodgovarajućim uslovima, jer se donekle radilo o sredini koja je bila lišena oblika državne organizacije ili su ovi bili slabo razvijeni (kao kod Obodrita). Plemensko uređenje utisnulo je žig na karakter polapskog politeizma, koji nije znao za bogove sa "resorskim" kompetencijama, jer je svako

[522] Vidi napomenu 514.

[523] Pettazzoni, op. cit., s. 219; J. Bystroń, *Obyczaje żniwiarskie w Polsce*, Kraków 1916, s. 263-266.

[524] S.M. Szacherska, *Rola klasztorów duńskich w ekspansji Danii na Pomorzu Zach. u schyłku XII w.*, Wrocław 1968, s. 83; Arnoldi, *Chronica Slavorum*, Hannoverae 1868, s. 192 (V, cap. 24); R. Trautmann, *Die slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holsteins*, Berlin 1950, s. 59; Svoboda, *Staročeská osobni jména*, s. 75; Brückner, "Mythologische Studien", ASPhil. 14, s. 164; Isti, *Mitologia słowiańska*, s 125 i napomena 1; Niederle, op. cit., s. 156; Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 133; Thietmar VI, l, sap. 69 (s. 567); Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 126; M.Z.Jedlicki objaśwava u prevodu Thietmar, *Kronika*, s. 566 i napomeni 463; L. Franz, *Falsche Slavengötter, Eine ikonographische Studie*, Leipzig 1941, s. 8.

pleme stvaralo vlastitog boga, koji je imao opšte kompetencije, štitio celokupnu, malu plemensku teritoriju, brinuo o svim njegovim stvarima, predstavljao pleme i njegove političke ciljeve van njega, ujedinjavao ga iznutra. U tesnim plemenskim granicama nije bilo mesta za resorske bogove, a ako je osim glavnog božanstva bilo i drugih, onda su postojali na teritorijalnom principu i u gradovima drugoga reda. Na tom tlu ocrtavala se hijerarhija koja je zavisila od političke hijerarhije plemena. Prema Helmoldu, arkonski Svetovid je bio "bog bogova"[525] – prema tome, jasno je da su Rani dominirali nad pomorskim plemenima, čiji su bogovi morali da se podrede vrhovnom bogu plemena. Bila je to sekundarna hijerarhija, ali se još uvek držala starog podređivanja svih bogova Svarogu. Nestanak moći glavnog plemena stavio je tačku i na vođstvo njegovog božanstva: posle poraza Rana Radgost Svarožić, čije je mesto bilo iznad drugih božanstava, prešao je Obodritima. Polapski politeizam se zbog resorske nekompetentnosti bogova razlikovao suštinski od antičkog politeizma, a i od zemalja "rodnog polumeseca", naravno i od indoevropskog politeizma, koji su predstavljali predmet istraživanja Ž. Dimezila. Pokušaji da se u religiji Polabljana nađe analogija sa poslednjim politeizmima temelje se na domišljanjima bez potvrde u izvorima[526]. Analiza religije Polabljana još jednom potvrđuje činjenicu da je pojava politeizma bila strana indoevropskoj zajednici, a da je temeljenje kompetentnosti strukture božanstva na principu resora predstavljalo kasno svojstvo koje se razvijalo već na nivou civilizacije.

[525] Helmold, cap. 108 (s. 213).

[526] Meriggi, *Il concetto*, s. 169.

4. *Religija zapadnih Slovena*

Da bismo se i dalje slagali sa rezultatima prethodnih istraživanja religije u Rusiji i Polablju, moramo isključiti postojanje arhaičnog politeizma ostalih Slovena. Međutim, pitanje stvaranja elemenata idolopoklonstva u Češkoj i Poljskoj u završnoj etapi tradicionalnih verovanja može izgledati diskutabilno – pod uticajem hrišćanstva, iako se toj eventualnosti suprotstavlja geografija polapskog politeizma, koji ne prelazi granicu Odre. Pored pitanja polidoksije i tom pitanju ćemo posvetiti pažnju. Kod oba suseda, u Poljskoj i Češkoj, politeizam se ocrtao kao reakcija tradicionalnog religijskog sistema na ideološku presiju hrišćanstva, jer je bio manifestacija sinkretizma religija na granici dva sveta: hrišćanskog i paganskog, izražavao je stav slovenskih činilaca prema novoj religiji, koja je izazivala sumnju svojim političkim koneksijama, a privlačila kulturnim sadržajima. Lako je uočljivo da je politeizacija verovanja u datoj zemlji činila prve korake u prelaznom periodu, između prvog uspostavljanja ideoloških kontakata sa hrišćanstvom i kapitulacije pred hrišćanstvom. Bila je pokušaj korišćenja elemenata hrišćanskog sakruma ili njegovih kulturnih uzora za ciljeve paganske ideologije, uvođenjem u nju novih sintetizujućih pojmova, tj. natprirodnih sila, koje su u odnosu na elemente polidoksije dominantni. U Rusiji se ispoljila tendencija ka politeizaciji u okviru državne organizacije (a u reformi Vladimira I čak ka *sui generis* "paganskom monoteizmu"); U Polablju se politeizacija zadržala na nivou plemenskog uređenja, mada su Radgost i Svetovid apsolutno dominirali nad kompleksom polidoksijskih predstava. Koliko je prelazni period između prvog upoznavanja hrišćanstva kod suseda i čina pokrštavanja trajao duže, toliko je stvaranje božanstava prema modelu hrišćanskog sakruma imalo veće šanse. Što se tiče zapadnih Slovena, momenat prvog nadovezivanja ideoloških kontakata (dakle, ne ni među naseljima, ni političkih) nije mogao biti raniji od početka misionarske akcije

karla Velikog, posle razbijanja avarskog kaganata, dakle negde oko 800. godine. Međutim, ništa se ne zna da je tokom njegove vladavine dospela u Moravsku, a još manje da je obuhvatila Polablje ili Češku. Od svih zapadnoslovenskih zemalja najranije je primila hrišćanstvo Moravska – već 831. godine[527], prema tome, prelazni period u toj zemlji bio je veoma kratak, tako da politeizam nije naišao na pogodno tlo. Kontakti Moravske sa srodnom i bliskom Češkom bili su tako tesni da možemo smatrati sigurnim da je oko 831. godine, a ne kasnije, češka vlastela mogla direktno da se upozna sa oblicima hrišćanstva, a koliko je to bilo uspešno svedoči krštenje 14 čeških kneževa 845. godine u Ratizboni, mada to nije povuklo za sobom hristijanizaciju zemlje. Do preloma je došlo oko 883/884. godine, kada je češki knez Borživoje nesumnjivo primio hrišćanstvo u Moravskoj. Prelazni period je trajao nešto duže nego u Moravskoj, preko 60 godina, mada je i tu prekratak da bi se stvorili oblici politeizma. Politeizacija je imala veće šanse u Poljskoj, čiji su kontakti sa hrišćanskom Moravskom postali tešnji oko 875. godine, jer se moćnom knezu Višlana zameralo da je hrišćanima nanosio štete. Ovde je prelazni period do zvaničnog primanja hrišćanstva trajao duže nego u Češkoj, orijentaciono, do 966. godine, tako da je politeizacija zemlje Poljana teoretski moguća. Pa ipak, postojanje objektivnih uslova ni u kom slučaju ne utiče na njihovu praktičnu primenu, pogotovu što je u Poljskoj nedostajao činilac, koji bi ubrzao politeizaciju Polablja, naime konfrontacija s hrišćanskom Nemačkom i neophodnost ideološke samoodbrane. Pa ipak, trebalo bi se zamisliti nad eventualnim tragovima zakasnelog politeizma kako u Češkoj, tako i u Poljskoj.

Češki izvori od X–XII veka donose mnoštvo vesti o paganskim verovanjima, mada uopšte ne pominju neko konkretno antropomorfno i individualno božanstvo, niti bilo koje ime iz oblasti politeizma. Jer, u tu oblast ne možemo svrstati Kozmin pomen o nekakvoj proročici, koja je savetovala vojnicima češkog kneza Neklana da uoči bitke prinesu žrtvu u vidu magarca, jer tako nalažu "najviši Jov, sam Mars, njegova sestra Belona i Cererin zet" (tj. Pluto)[528]. Teško je poverovati da Kozmin izveštaj nije *ingterpretatio Romana* slovenskih božanstava ili pak književna obrada. Iz čeških izvora izranja prilično svestrana slika češke polidoksije: kult prirode i kult mrtvih, magije i demonologije, jednom reči, svih oblasti verovanja, koje smo utvrdili u

[527] Łowmiański, *Początki Polski*, t. 4, s. 313, 401, 409.
[528] Kosmas I, cap. 11 (s. 26); Gall III, cap. 23 (s. 152).

Rusiji i kao opštu pojavu kod svih Slovena, mada u tome nema izrazitih tragova politeizma. Pomenuti izvori koriste termine kao što su idoli, idolatrija, koji mogu označavati kao što su idoli, idolatrija, koji mogu označavati statue bogova i njihov kult, mada to nije nužno, jer se pod idolom mogu podrazumevati i drugi elementi kulta (o tome vidi niže), štaviše, opšta određenja idola mogu imati čisto književni karakter i označavati paganski kult nezavisno od postojanja politeističkih elemenata u njemu. Razmatrajući izvore moramo uzimati u obzir i ovu terminologiju.

Najstariji izvori, *Žitije Ćirila i Metodija*, izveštavaju o prvobitnoj religiji Moravljana i njihovim slovenskim susedima uopštenim, bezbojnim terminima: paganstvo, pagani, ne pružajući bliže informacije o sadržini tih pojmova[529]. Stara legenda *Fuit in provincia Boemorum* govori o tome da se paganin Borživoje (*paganico adhuc vivens more*) oženio Slaviborovom ćerkom Ljudmilom, koja je prinosila idolima žrtve, prihvativši rado njihov kult (*ydolis immolabat et ad eorum culturam libencius confluebat*)[530]. Ove reči dopuštaju različita tumačenja, jer, kako na osnovu *Opatovičkog homilijara* (čije podatke ćemo kasnije razmotriti) vidimo, *idolum* je predstavljalo višeznačno određenje, nije označavao samo lik (*imago, effigies*) natprirodnog bića već i biće tog tipa, ne samo boga u smislu individualnog i višeg bića, već i demona, bilo koji predmet kulta, ne isključujući ni mrtve. Legenda *Fuit in provincia Boemorum* ne objašnjava o kakvom je predmetu kulta reč. Češki politeizam pominje, iako u redigovanom književnom vidu, *Žitije sv. Vaclava*, koje je po preporuci cara Otona II (973–983) napisao mantovanski biskup Gumpald (Gumpaldus). Prema ovom izvoru, imućni (Česi) su se često okupljali da bi prinosili žrtve tuđim bogovima (*diis libandum alienis*) – na oltarima u prljavim skloništima[531]. Na poreklo ovog uzora ukazuju reči "tuđim bogovima", koje predstavljaju biblijski obrt, koji te bogove suprotstavlja pravom Bogu. I kasnija češka istoriografija, koristeći Gumpaldovo delo, isticala je kult Slovena, koji su idole zamišljali kao božnstva, u čemu se vidi uticaj književne tradicije. Tako je Kristijan, koji je pisao krajem X i početkom XI veka[532] utvrdio da su se

529 *Żywot Konstantyna*, cap. 14, ŽKMet., s. 65; *Żywot Metodego*, cap. 10, ibidem, s. 113; cap. 11, ibidem s. 115.

530 Svatováclavský sborník II/2; V. Chaloupecký, *Prameny X. století legendy Kristianovy etc.*, Praha 1939, s. 467; Lowmiański *Początki Polski*, t. 4, s. 410–415.

531 FRBoh. 1, s. 151; Chaloupecký, op. cit., s. 248.

532 Z. Fiala, *Hlavní pramen legendy Kristianovy*, Praha 1974 /Rozpravy ČSAV – Řada společ. věd 84/1/; M. Weingart, *Pravní česko-cirkevněslovanská legenda o svatém Václavu. Rozbor filologický*. Praha 1934, s. 117; Łowmiański, Początki Polski, t. 4, s. 420; Kosmas I, cap. 40 (s. 73).

Pšemislovi potomci na češkom prestolu služili likovima demona (*servientes demoniorum simulacris*)[533], a pedeset godina kasnija legenda *Oportet nos fratres*, koja se temeljila na Gumpaldu, kaže da je Spitignjev, uvodeći hrišćanstvo, uništio mnogobrojne hramove sa idolima (*plurima idolorum templa destruxit*)[534]. Svi ovi pomeni imaju karakter opštih stereotipnih obrta, lišenih konkretne sadržine, u njima nema ni traga o savremenoj opservaciji paganskih ostataka, niti pomena da se sačuvala davna tradicija, niti imena. Kozma nas navodi na realnije tlo, iako je kasniji i književne obrte prepliće sa opservacijama ostataka paganstva svojih savremenika. Posle književno-mitološkog pominjanja činjenice da je Krokova kći Tetka naučila narod da poštuje Oreade, Driade, Amariade i usmerila ga na paganska verovanja i obrede, on dodaje konkretnu opservaciju, tj. da dotle mnogobrojni seljaci poštuju, kao i pagani, vodu, vatru, gajeve, drveće, kamenje, brda i planine, mole se gluvim i nemim idolima, koje su sami napravili (*alius, que ipse fecit, idola surda et muta regat et orat*)[535]. Kult prirode, koji autor pominje, bez sumnje odgovara stvarnosti, isti je kao u Rusiji, isto je i sa kultom idola, koji ne bi trebalo da izaziva sumnju. Međutim, deluje čudno deo idola iz Kozminog vremena, tj. posle 200 godina od primanja hrišćanstva, iako su prvi idoli padali pod udarcima misionara. Isto tako nije naveo nijedno konkretno ime idola, premda je u češku priču ubacivao imena iz antičke mitologije. Ne navodi konkretno nikog iz domaćeg panteona. S većom verovatnoćom prihvatićemo da je Kozma mislio na amulete[536], koje su izrađivali seljaci, koji su donosili sreću ili ispunjavali upućivane im molbe. U izveštaju o stupanju Bržetislava II na presto 1092. godine, isti hroničar izveštava detaljno o njegovoj borbi s ostacima paganstva: knez je prognao sve gatare, zapalio sve gajeve, iskorenio bezbožničke običaje – ubijanje žrtvenih životinja u čast demona (*demonibus immolabant*), sahranjivanje umrlih po šumama i poljima, organizovanje predstava na raskrsnicama radi uspokojenja duša umrlih, stavljanje maski na lice i slične bogohulničke izmišljotine[537]. Prema tome, nemoguće je da bi u toj raspravi izostalo nešto tako reprezentativno za paganstvo: idolatrija, kult likova bogova, idola – da

533 Krystian, cap. 2, izd. J. Pekař, *Die Wenzels und Ludmilalegenden und die Echtheit Cristians*, Prag 1906, s. 92.

534 Pekar, op. cit., s. 390 (tekst).

535 Kosmas I, cap. 4 (s. 10); Helmold, cap. 84, s. 164; Wienecke, op. cit., s. 42–49; R. Holstein, "Aus der Religionsgeschichte der pommerschen Slaven", ZSPhil. 19 (1944–1947), s. 1–6; Witkowski, *Mythologisch* etc., s. 376.

536 K.H.Meyer, *Vom Kult der Götter*, s. 459.

537 Kosmas III, cap. 7 (s. 161).

je to postojalo u Češkoj i da su Bržetislavove represije dotakle sve oblasti polidoksije. Prema tome, ne sumnjamo da se u Kozmino vreme nisu mogli uočiti bilo kakvi tragovi politeizma. Međutim, i njegovi prethodnici, koji su rado baratali uopštenim obrtima i izbegavali mitološke konkretnosti, navode na opravdanu sumnju da im te konkretnosti nisu bile poznate.

Do sličnog zaključka se dolazi ako se razmotri drugi izvor, koji je poticao iz istog vremena kad i Kozmin, *Opatovički homilijar*, koji se pripisuje praškom biskupu Hermanu (1099–1129)[538]. On predstavlja neku vrstu kompendijuma (na žalost haotičnog, s napomenama koje su rasute u širem kontekstu) paganskih grešaka, sa kojima vodi borbu. Govoreći o poštovanju idola, pominje da su postojale dve grupe: predmeti prirode (sunce, mesec, zvezde, reke i vatra, planine i drveće) i demoni (daemonia), što karakteriše, mada ne iscrpljuje pojam *idolum*[539]. Kada među grehovima učinjenim po nagovoru đavola pomene idolatriju, pod tim treba podrazumevati sve vrste kultova i religioznih paganskih radnji, jer navodeći neke magične radnje pominje i verovanja u vampire i vukodlake (*strigas et fictos lupos credere*). Prema tome, idoli označuju i duše umrlih, što ilustruje konkretan primer: zabrana (74) pijenja i jedenja stvari žrtvovanih idolima[540], a poznato je da su žrtve u prehrambenim namirnicama činjene pre svega umrlim precima, u datom slučaju kult idola kao kult mrtvih podrazumeva se. Na drugom mestu (56) homilijar izrazito zabranjuje odavanje poštovanja ljudima, tj. umrlima, umesto Bogu (*pro deo homines colunt*), misli se pri tom – jasno – na vremenski bliže hrišćanske generacije, a ne na drevne paganske pretke, što se objašnjava zabranom (57) kulta mrtvih (*cultus hominum mortuorum*), jer ako su vodili život ispunjen vrlinama, onda im nije potrebno da ukazuju poštovanje, niti odaju čast onome što su sami poštovali. To je zanimljiva ilustracija hrišćansko-paganskog sinkretizma, koji je doprineo jačanju vere u duše umrlih, koji su brinuli o živima. Baveći se "kultom mrtvih" homilijar ne pominje kakve je ovaj imao oblike, osim prinošenja žrtava i ritualnih gozbi, što ukazuje na kultna mesta na grobljima perinjskog tipa, a istovremeno navodi na pitanje koje nema odgovara, tj. da li se taj oblik nastavlja i da li su njegov ekvivalent bile kultne gozbe? Ali, tamo gde se pominju ljudi kojima se ukazuje poštovanje kao Bogu, našlo se upozorenje (56), koje je veoma zanimljivo – zbog čega ukazivati čast bogovima (*dii, quos colunt*) daru-

[538] F. Hecht, Das Homiliar des bischofs von Prag, /u/: *Beiträgezur Geschichte Böhmens Abt. 1. Quellensammlung 1. Band.* Prag 1863; C.H. Meyer, *Fontes historiae Religionis Slavicae*, Berolini 1931, s. 20–24.

[539] Hecht, op. cit., s. 4.

[540] Hecht. op. cit., s. 74.

jući im i najmanju mrvicu, kad ne mogu doneti bilo kakvu korist. "*Dii*" su ovde slovenski prevod izraza "bozi", koji je, kao što nam je poznato, prvobitno označavao demone zaštitnike. Nesumnjivo da je taj izraz upotrebljen isto kao i nekad. Pored kulta mrtvih i demonologije, u homilijaru je odražen i kult prirode, koji je uslovio zabranu (57) prinošenja žrtava ispod drveća i kraj izvora. Pa ipak, homilijar najviše brine o borbi sa najrazličitijim vidovima magije, u čemu se vidi analogija sa odgovarajućim ruskim zabranama, a, kao što ćemo videti, i sa poljskim. Svuda srećemo slične magične i proročke procedure: proricanje sudbine, upotrebu amuleta, koji se u spomeniku nazivaju *caracteres* (21), *filacteris*, ligaturae (74), korišćenje usluga gatara, koje otrovima prouzrokuju pobačaj, izazivaju grad (39), vradžbine i magične formule koje došaptava đavo (54), traženje pomoći od "nečistih" muškaraca i žena u slučaju pomora stoke, zaraze, bolesti – umesto kod hrišćanskih lekara (79) itd. U toj poplavi zabrana, pouka, upozorenja, koje se odnose na sve aspekte polidoksije, simptomatično je da se uopšte ne pominju bogovi kao natprirodna, viša i individualizovana bića, bića sa vlastitim imenima. Zahvaljujući svom bogatom sadržaju homilijar, kao i Kozma, odlučno se suprotstavlja tvrdnji da su se tragovi sačuvali do XI veka, a posredno i postojanju češkog politeizma uopšte.

Ime češkog božanstva prvi je pomenuo opatovički opat Neplah (umro 1368) pišući da su prvi paganski češki kneževi poštovali kao božanstvo izvesnog idola koji se zvao Zelu, a to ime su posle njega ponavljali i drugi pisci[541]. Iz Neplahovih reči proizlazi da su češki kneževi poštovali samo to božanstvo, tj. da se pisac ni u kom slučaju nije trudio da rekonstruiše politeistički sistem, jer za to nije imao odgovarajuće podatke. Ostaće piščeva tajna odakle je uzeo to ime, koje ne samo što je krajnje sumnjivo[542], već je i izmišljeno, jer kakvim je čudom pisac iz XIV veka mogao da sazna za predmet kulta iz IX veka? Ali, samo možemo pretpostavljati da je u osnovi te reči bio izraz *žel* ili *žal*, koji se možda ponavljao u tužbalicama[543]. Tek od Vaclava Hajeka iz Libočana, koji je naveo mitološka imena Krosin, Krasatin, Klimba započinju dalja izmišljanja likova panteona, na koje nauka ne obraća pažnju[544] i preko kojih i ovde možemo preći.

Upoređivanje ruskih, polapskih, čeških podataka isključuje postojanje politeizma u Poljskoj u IX veku, iako ne osporava mogućnost pojave politeističkih tendencija u vreme prvih Pjasta i prvih kontakata sa

[541] FRBoh. 3 (1882), s. 460; j. Teige, "Die Gottheit Zelu", ASPhil. 6 (1884), s. 645.

[542] Niederle, op. cit., s. 165.

[543] F. Miklosich, *Lexikon palaeoslovenico–graeco–latinum*, Vindobonae 1862–1865, s. 193; Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, s. 661.

[544] Niederle, op. cit. s. 165.

hrišćanstvom, nastankom države, koja je teorijski stvarala uslove za jačanje formi i organizacije kulta, stvaranje pojmova u bogovima i ukazivanje poštovanja, izradu statua, gradnju hramova i organizovanje sveštenstva. Pa ipak, slabi kontakti ondašnje Poljske sa središtima skandinavskog politeizma i hrišćanstva, politeizacija religije u vreme prvih Pjasta ne čine se nužni i zahtevaju potvrdu u izvorima. Oblici politeizma mogli su eventualno doći iz Polablja, ali tek oko 940. godine i po svoj prilici ne bi se mogli razviti za četvrt veka. Protiv ove eventualnosti govori činjenica koju smo prethodno utvrdili – polapski politeizam nije prenet na Pomorje, tj. nije razvio ideološku ekspanziju na terenima istočnih Lehita. Mada se *a limine* ne može isključiti nastanak politeističkih formi u Poljskoj paralelno sa polapskim. Šta će o tome reći izvori?

Na žalost, podaci o poljskom idolopoklonstvu u srednjevekovnim izvorima su – nasuprot češkim – čak i u uopštenoj, književnoj formi veoma oskudni. O tom pitanju ne izveštava u svoja tri dela koja pominju Poljsku Bruno iz Kverfurta, iako je poznavao izvore. Ćutnju o poljskom paganstvu prekinuo je Titmar govoreći o poštovanju koje se ukazivalo Sobutki, šleskoj planini[545] i o uspešnoj borbi biskupa Rajnberna s demonima na Pomorju – u relativno obimnom izveštaju o pokrštavanju Poljske i Jordanovoj misionarskoj delatnosti, ali ne navodeći mitološke elemente, iako je Magdeburg po svoj prilici bio upoznat sa poljskim paganskim kultom. Teško je pretpostaviti da Titmar, koji je pisao o paganskom kultu Lućičana, ne bi pomenuo poljske hramove i idole, da su u nemačkoj o njima postojali podaci – kao i o tome da je Mješko I, koga je poštovao i hvalio, rušio paganske sakralne objekte tog tipa i da su stvarno postojali. Prema tome, praznina u njegovoj hronici deluje simptomatično. Ni prve Galove i Kadlubekove hronike ne ispoljavaju bilo kakvo interesovanje za poljsko paganstvo. Međutim, njegovi relikti su se dugo održali među ljudstvom, ispoljivši se jasnije u XIV i XV veku[546], u provincijskim i dijecezijskim statutima Poljske, kojima bi se trebalo, iako se zakašnjenjem, pozabaviti u vezi s eventualnim tragovima poljskog politeizma.

U najranije crkvene statute spada vloclavsko uputstvo iz vremena Kazimježa Velikog, koje se između ostalog odnosi na one koji dozivaju demone ili odaju poštovanje više nego jednom Bogu ili umesto Boga poštuju ptice (verovatno se radi o petlovima i kokoškama koji se pri-

545 Thietmar VII, cap. 59 (s. 555).

546 E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa*, Wrocław 1955, cap. X, 43 (s. 27); de Vries, *Altgerm. Religionsgeschichte 2/1956*, s. 240; b. Baranowski, *Pożegnanie z diablem*, s. 186 i napomena 2.

nose u vidu žrtava), drveće i druga stvorenja. Najveći nemir – kod crkvenih vlasti – izazivaju oblici magije: vračare, koje skupljaju bilje, kače amulete na vrat, gledaju u dlan, gataju s rastopljenim voskom i olovom, proriču budućnost na osnovu vatre, vode, ptičjeg leta[547]. Jedino je izostavljen kult mrtvih, ali je zato eksponirana demonologija, dok su hrišćanskom kultu Boga suprotstavljeni kultovi demona, koji nisu navedeni poimenice, a kultu Tvorca kult predmeta prirode (u skladu sa rečim sv. apostola Pavla). Isti mitološki sadržaj nalazi se u statutu krakovske dijeceze iz 1408. godine, koji govori o paganskim pesmama, u kojima se dozivaju i poštuju idoli[548]. Upoređivanjem oba dokumenta saznajemo da su i u poljskim i u češkim izvorima demona nazivali idol. Na žalost, i ovaj spomenik ne navodi imena demona. Čak ne postoji razlika između bogova i pravih demona. Međutim, negde od tog vremena (početak XV veka) statuti poljske provincije[549] popunjavaju pomenutu prazninu, tj. zabranjuju pljeskanje rukama i pevanje, kojima se dozivaju idoli: *lido yleli yassa tya* za vreme Trojice. Prema tome, dobili smo imena četiri demona, čija transkripcija glasi: Lado, Ileli, Jaša, Tija[550]. Nismo sigurni da su imena tačna: oko 1440. godine Parkoš je pomenuo i ime Nija kao ime idola[551], uzimajući da je to drugo ime za Tija. Greške su se mogle potkrasti i kod drugih imena. U spomenicima iz prve polovine XV veka pojavile su se još tri verzije tog popisa, jedna od njih se uz male izmene poklapa sa navedenom: *ysaya lado ylely ya ya*[552], druga i treća se znatno razlikuju: *Alod gardzyna yesse* i *Alado agyes sze*[553]. Brikner je sve popise izvodio iz gnježnjenskog statuta, što ne izgleda jasno. Brikner je ta imena u književnom pogledu okvalifikovao kao "praznični refreni"[554], tj. da su se sačuvali u obrednim pesmama, sa čim se delimično slagao njihov drugi kritičar, K. Potkanjski[555]. Oba ta istraživača zauzimala su dijametrlano različite stavove u pogledu ocene vrednosti izvora naših popisa – u oblasti mitologije. Kao što

547 Exhortatio visitationis synodalis z diecezji włocławskiej z wieku XIV, /u/: *Archiwum Komisji Historycznej 5*, Kraków 1889, s. 227.

548 "Statuty diecezjalne krakowskie z roku 1408, /u/: *Archiwum Kom., Historycznej 5*, Kraków 1889, s. 27.

549 A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, RAFil. 24/1895, s. 326; Isti, *Dzieje kultury polskiej*, s. 137, datirao je statute oko 1420.

550 Brückner, "Wierzenia religijne", PKSłow., s. 159.

551 J. Los, "Jakóba syna Parkosza traktat o ortografii polskiej", Materiały i prace Komisji Język. Ak. Um. w Krakowie 2/1907, s. 405; Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, s. 168.

552 Brückner, *Kazania*, s. 327.

553 A. Brückner, "Kazania husyty polskiego", Prace Filologiczne 4/1893, s. XV; Isti, *Kazania*, s. 326; R. Lubicz, "Kilka zabytków języka staropolskiego", Prace Filologiczne 5/1899, s. 59.

554 Brückner, *Mitologia polska*, s. 12; Isti, *Wierzenia religijne*, s. 159; Isti, *Dzieje kultury polskiej I*, s. 138.

555 K. Potkański, Wiadomości Długosza o polskiej mitologiii, /u/: Isti, *Pisma pośmiertne 2*, Kraków 1924, s. 77.

je poznato, Brikner im je odricao svaki značaj, polazeći od pretpostavke da se "kult velikih bogova odmah i zauvek srušio s uvođenjem hrišćanstva"...[556] Međutim, Potkanjski, iako je izražavao sumnju u sva imena navedena u popisima, sugerisao je da sadrže izvesne elemente iz mitologije velikih bogova. U načelu, metoda Potkanjskog čini se ispravnom i prihvatljivom i sa stanovišta osporavanja postojanja "velikih božanstava". Ne zaključujući unapred pitanje, trebalo bi potražiti izlaz iz začaranog kruga domišljanja i utvrditi kriterijume dešifrovanja zagonetnih imena u refrenima. Prirodu bića, koju refreni određuju, moglo bi da objasni ondašnje sveštenstvo upoznato s folklorom, uz upotrebu odgovarajućih termina, ili bi je mogla otkriti sama imena, u slučaju da se mogu proveriti na osnovu ranih srednjevekovnih izvora, ili pak nadovezivanjem na višu mitologiju. Stoga, ne smemo pridavati značaj crkvenim činiocima XV veka, jer je pitanje da li su se orijentisali u složenim mitološkim pitanjima? Dlugoš dokazuje da ih pre nisu razumeli. Njihova mitološka terminologija je višeznačna, jer su demoni i idoli mogli označavati i duše umrlih – nave, prave demone i, najzad, bogove. Iimena navedena u refrenima ništa ne kazuju, niti pokazuju bilo kakvu povezanost sa srednjevekovnom mitološkom terminologijom. Ne samo da su nenadovezivi na "velika božanstva", već i na obične demone – a ako etimologija Nije čak dopušta nadovezivanje na nave, ne postoji naučna potvrda da je "u mitološkoj stvarnosti" bio bog, ili bar demon[557]. Mitološko tumačenje pojedinih imena vodi jedino proizvoljnosti. Npr. Dlugoš najjasniju od njih – Lado – tumači kao Marsa, a drugi put kao boginju Mazovša (Lada), Potkanjski je dopuštao da je to mogao biti bog svadbe[558], dok je Brikner objašnjavao da se radi o imenu miljenice/miljenika (lado – vokativ od Lada)[559]. Uopšte, razmatrana imena ne pružaju nikakve osnove za bilo kakvo mitološko rešenje.

Ako su ta imena postala predmet diskusije, onda s to dogodilo zahvaljujući Dlugošu, koji se kao istinski prethodnik renesanse odlučio da poljskoj mitologiji podari sistem božanstava po uzoru na klasični model sakupivši za to potreban materijal, crpući ga podjednako iz književnih izvora, folklora, vlastite invencije. Za osnovu je uzeo pomenuti refren, koji, po mišljenjuPotkanjskog, potiče iz folklora, a verovatnije, po mišljenju Briknera, iz citiranog *Provincijskog statuta* s početka XV veka. jer je ponovio istim redom imena iz njega, s izuzet-

[556] Brückner, *Wierzenia religijne*, s. 158.
[557] S. Urbańczyk, "Długoszowe bóstwa", SSSłow, l, s. 347 vidi i napomenu 551.
[558] Potkański, op. cit., s. 82.
[559] Brückner, *Mitologia polska*, s. 12.

kom Jaše (Yesza), koga je kao Jova prebacio na prvo mesto. Na drugo mesto stavio je Ladu (Lyada), smatrajući ga Marsom, na treće – Điđileju (nejasnu preradu Ileli) kao Veneru, na četvrto – Niju ili Plutona. Ovaj panteon od četiri osobe nije zadovoljio istoriografa i on se odlučio da u kategoriju božanstava stavi još dva imena uzeta iz folklora: Dzevanu ili Djevanu, koju je smatrao Dijanom (ili "devom") i Mažianu (Mažanu) koju je identifikovao sa Cererom. Uključivanje u "Olimp" poslednja dva imena deluje kao Dlugoševa kombinacija, koji ni time nije bio zadovoljan te ga je dopunio novim imenima. Posle Mažane-Cerare, boginje plodnosti, tako značajne za agrarne zemlje, kao neophodna dopuna usledila je Pogoda, koja odgovara latinskoj Temperies, dok listu imena panteona završava krajnje neophodan *deus vite* zvani Živie[560].

Bez obzira na prvobitni značaj elemenata te liste, za Dlugoša oni su jedino značili građu za njegovu vlastitu mitološku koncepciju sistema poljskih božanstava, koja odgovaraju velikim rimskim božanstvima. Objašnjenje etimologije pojedinih ličnosti, njihove povezanosti s folklorom, koje pre spada u lingvistiku i etnografiju, može rasvetliti poreklo Dlugoševog sistema, ali ne i pomoći u prepoznavanju politeizma poljskih plemena. Jer, četiri nova imena, koja je uveo Dlugoš (Djevana, Mažana, Pogoda, Živie) ne potvrđuju rano srednjevekovni izvori za istoriju Poljske. Već smo objasnili da ako Pogoda i Živie, čak i odgovaraju božanstvima (Podaga, Siva), reč je o polapskim božanstvima, prema tome, ona ne mogu biti i poljska. Stoga se možemo složiti s Briknerom: "U tome nema ni trunke istine, nije u pitanju tradicija, već pusta mašta, koja se tobož smatra naučnom"[561].

U članku iz 1892. godine Brikner je započeo diskusiju o poljskom "Olimpu", iako je pojedina rešenja u kasnijim svojim spisima revidirao, ostao je pri negativnoj oceni Dlugoševe mitološke konstrukcije[562]. Briknerove zaključke u načelu je prihvatio Niderle, koji je smatrao da se imena "viših bogova", koje je osuđivala crkva, nisu mogla sačuvati u mitološkoj tradiciji XV veka, stoga je u Dlugoševoj konstrukciji razlikovao dve vrste elemenata: 1) imena iz refrena, kao što su Lada, Jaša (a takođe Lelum i Popelum, koja pominju kasniji pisci), 2) imena domena, kao što su Nija, Pogoda, Điđileja Živie, kao i imena obrednih

[560] I. Dlugossi, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae 1–2*, Varsaviae 1964, s. 106–107 i napomena 476.
[561] Brückner, *Mitologia polska*, s. 20.
[562] Brückner, *Mythologische Studien III*, ASPhil. 14(1892), s. 170–185; S. Matusiak, "Olimp polski podług Długosza", Lud 14 (1908), s. 19–90; Isti, "Trial idola' na Lysej Górze", ibidem, s. 313–325; Isti, *Dzieje kultury polskiej* I, s. 142.

lutaka, Đevana i Mažana[563]. Ne osporavajući izmišljena imena, pisac se trudio da spase bar deo Dlugoševe konstrukcije, mada *demoni* nisu našli potvrdu u izvorima. Štaviše, Pogoda je izrazita tvorevina Dlugoševe zainteresovanosti za poljoprivredu, a isto tako feudalnu sredinu iako ime "boga života", koje određuje njegovu funkciju, pre podseća na mitološku konstrukciju romantičara nego na slovensku mitologiju. Istina, postoje analogije sa slovenskim imenima za demone (Mokoša i brojni ruski demoni: lesij, vodjanoj i sl.), iako opšti karakter funkcije "boga života" ne dopušta ni u kom slučaju da u njemu vidimo skromnog demona. Uopšte, najbolje je rešenje da to ime smatramo izmišljenim, tj. da se imalo za cilj kompletiranje skupa agrarnih božanstava, u koji je ušla i Mažana. Što se tiče Nije, ne znamo kako je glasilo pravo ime ovog idola, koje je preneto i kao: *tya, ya, ya*; nije sigurno ni ime Đidile, jer je poznato samo Dlugošu. Sve u svemu, imamo skup imena koja nemaju ozbiljnu potvrdu mitološkog karaktera i funkcionalno objašnjenje u izvorima. To nije materijal za istraživanje poljske mitologije koji zaslužuje pažnju. Glavni, ali stidljivi branilac Dlugoševog "Olimpa" bio je Potkanjski, otkrivajući u njemu "izvesne mrvice stvarnosti"[564]. Čak kad je u pitanju "Jesa", "poljski Jov", o kome, kako je sâm priznavao, "ne znamo ništa niti umemo bilo šta da kažemo"[565], povezivao ga je sa vrhovnim Helmoldovim božanstvom, zaključujući na osnovu toga da je i "ovaj vrhovni bog mogao biti poznat Poljacima"[566]. Tvrdnja da vrhovni bog zapadnih Lehita nije bio stran i istočnim Lehitima verodostojnija je nego što je to Potkanjski pretpostavljao, ali ne postoji ni najmanji dokaz da se ta činjenica odrazila u Dlugoševom "Jesi". Jednom reči, autor je izvršio *petitio principii*. To je ilustracija metode primenjene u toj raspravi, koja se odlikuje autorovom preciznošću, koji se u datom slučaju latio odbrane nečeg što je izgubljeno. Ne treba se čuditi što je Briknerov kritički stav odneo prevagu u istraživanjima[567], a ako se danas pojavljuju glasovi o potrebi za revizijom mišljenja o Dlugoševom "Olimpu"[568], ne možemo ih smatrati opravdanima, jer ipak prihvatamo Briknerov kriticizam.

563 Niederle, op. cit., s. 166–177.
564 Potkański, op. cit., s. 90.
565 Potkański, op. cit., s. 77.
566 Potkański, op. cit., s. 91.
567 Unbegaun, op. cit., s. 423 i indeks; Antoniewicz, *Religia dawn. Słowian*, s. 399–402; Urbańczyk, *O rekonstrukcję religii*, s. 31; M. Kowalczyk, op. cit., s. 24, 79; Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, I. s. 139 i napomena 2.
568 J. Gąssowski, *Religia pogańskich Słowian*, s. 569; Isti, Ośrodek kultu pogańskiego na Łysej Górze, /u/: *Religia pogańskich Słowian*, Kielce 1968, s. 47.

Odbacivanje Dlugoševog "Olimpa" raščišćava teren, ali ne rešava pitanje politeizma poljskih plemena. Ako on nije ostavio tragove u izvorima XIV i XV veka, to umanjuje, ali ne ukida potpuno mogućnost nalaženja. Mada, što se tiče izvora, nema nade da se pitanje politeizacije poljske religije u početnom periodu stvaranja poljske države (recimo od 875. do 966. godine) može rešiti neposredno ili na osnovu izvora. Još jednom ćemo se vratiti tradicionalnoj metodi traženja elemenata opšteslovenskog panteona u Poljskoj, što bi omogućilo preciziranje koncepcije slovenskog prototeizma koju ovde branimo. Niderle nije sumnjao u to da su postojale opšteslovenska božanstva koja su bila poznata i u poljskim zemljama, iako malobrojna: Perun, Svarog, Veles[569]. I Brikner se trudio da "umesto precenjenih Dlugoševih izmišljanja" da "presek poljskog Olimpa", smatrajući takođe ta božanstva i poljskim, tj. da su bila poštovana podjednako kod istočnih i kod polapskih Slovena[570]. Tako je u prvobitan poljski kult svrstao: Svaroga, ili Svarožića, ili vatru, Dažboga ili sunce, a Velesa-Volosa "samo krajnje oprezno"[571]. Pa ipak, istrebitelj Dlugoševog Olimpa podlegao je mitološkom iskušenju i na osnovu poljskih geografskih i ličnih imena – i pored nedostataka istorijskih izvora – preneo je na poljsko tlo (tobožnje) ruska božanstva, Rgela i Sima, izbacivši iz poljske mitologije Peruna, jer o njegovom kultu "van Rusije nema ni traga ni glasa"[572]. Tom prilikom odbacivao je geografske nazive koji se odnose na atmosferske prilike, gromove, a ne na božanstvo. Ako korigujemo koncepciju dvojice najboljih poznavalaca slovenske mitologije onog vremena, koji obuhvataju pojavu u celini, tj. ako odbacimo nedokazane elemente, pa čak neverovatne, dakle Velesa, koji se pogrešno izjednačuje sa ruskim bogom Volosom, i Rgela i Sima, koji su nesporazumom ušli u panteon, ako razlikujemo Svaroga od Svarožića, koji su znamenje vatre, i Dažboga-sunca, koji su, u suštini, prirodne pojave a ne kristalizovana božanstva, jer je reč o pojavama povezanim s kultom neba, onda će se pokazati da su u poljskim zemljama mogu uzeti u obzir samo dva božanstva: Svarog i Perun, iako je drugi sporan. Pitanje Peruna zahteva ponovno razmatranje s obzirom na postojanje njegovog kulta kod zapadnih Slovena, jer, uprkos Brikneru, on nije bio stran ni južnim Slovenima, čiji su preci Anti u priličnoj meri upravo poštovali Peruna.

569 Niederle, op. cit., s. 93–116, 168.
570 Brückner, *Mitologia polska*, s. 25–49.
571 Brückner, op. cit., s. 35, 37; M. Rudnicki, "Bóstwa lechickie", SOcc. 5/1926/, s. 372–419.
572 Brückner, op. cit., s. 46.

Trebalo bi se složiti s Briknerom da geografski nazivi stvoreni od naziva perun ili grom[573] ne pružaju dovoljno dokaza za Perunov kult, ne toliko zbog toga što mogu poticati od osoba koje se zovu Perun i sl., kako je smatrao ovaj autor, već pre svega iz razloga što su upamtila mesto gde je udario grom koji je "natprirodna" pojava u smislu "neobičnosti", hijerofanija neke natprirodne sile. Prema tome, božanstvo koje šalje gromove moglo je podjednako biti Perun, Svarog ili nebo, sa koga padaju gromovi. I onomastiku eleminišemo iz dokaza. Kriterijumom postojanja Perunovog kulta u Poljskoj trebalo bi smatrati činjenicu raširenosti tog kulta u Polablju i Rusiji, prema tome taj kult nije mogao mimoići Poljsku. Međutim, nalažena su imena koja slično zvuče u polapskom panteonu i koja su uzimana kao dokaz za postojanje pomenutog kulta. Tako je obodritsko božanstvo Prove često poistovećivano s Perunom, iako Helmold pominje nekoliko puta to ime i to uvek kao Prove[574]. Protiv poistovećivanja dva božanstva govori i njihova priroda – obodritski Prove je lokalan i skroman, a ruski Perun moćan. Već smo utvrdili da ne postoji razlog da se božanstvo Porenutius, koje pominje Saks, čita kao Porenut-Perunic, jer je drugi član tog imena nesunjivo glasio *-vit*. Osim toga, Porenutius je bio skromno, "privatno" božanstvo, tako da postivećivanje s Perunom ne dolazi u obzir. Takođe nije verovatno da u Polablju, koje od svih slovenskih zemalja ima najveći panteon, ime Perun nema potvrdu u izvorima, iako su značajna božanstva, poput Svarožića radgoskog ili arkonskog Svetovida, više puta i detaljno opisana u izvorima. Istina, normanski monah Orderikus Vitalis (umro 1142. godine) izveštava da su Lučičani, koji su 1069. godine podržali danskog Svena, između ostalog poštovali Tora[575] (gromovnika, tj. Peruna?), mada je, bez sumnje, paganskim saveznicima Danske pripisao kult skandinavskih bogova. Nijedan izvor koji se odnosi na Polablje ne pominje da su tamošnji Sloveni poštovali Tora. I naziv za četvrtak, *perunden* kod polapskih Slovena govori o tome da se radi o nemačkom prevodu *Donnerstag*, a ne o perunovom kultu[576]. Kod zapadnih Slovena uopšte nigde nije utvrđen bilo kakav trag autentičnog Perunovog kulta. Prema Kolaru (1834), u jednoj slovačkoj pesmi "*buoh Parom za oblakami*" šalje gromove, ali čak i Niderle sumnja u istinitost ovog podatka[577].

573 Brückner, op. cit., s. 46; V.V.Ivanov, "K etimologii baltijskogo i slavjanskogo nazvanij boga groma", Voprosy Slavjanskogo Jazykoznanija 3/1958, s. 101.
574 Niederle, op. cit., s. 98.
575 *Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica (exerpta) IV (1069), Scriptores 20* (Hannoverae 1868), s. 55.
576 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 46; Pisani, *Slavische Miszellen*, s. 391–392; Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, s. 588.
577 Niederle, op. cit., s. 97.

Činjenica raširenosti Svarogovog kulta kod Slovena, čiji trag je ostao u Rusiji u nazivu za vatru *Svarožić*, i odsustvo Perunovog kulta kod zapadnih Slovena objašnjavaju se time da je Svarogov kult bio stariji i opštiji kod Slovena, dok se Perunov razvio u kasnijoj etapi, i to samo kod istočnih Slovena, odakle je prenet na Balkan. Istočno poreklo Perunovog kulta nalazi potvrdu u baltičkoj mitologiji, koja ima analogno božanstvo Perkunu (litv. perkunas)[578]. Oba ta srodna imena, iako se različito izgovaraju (od *-r-* i od *-rk-*), odnose se na istu atmosfersku pojavu, koja je nesumnjivo postojala i pre formiranja slovenske (Perun) i baltičke (Perkunas) mitološke ličnosti. Međutim, Perkuni je kod Balta prethodila mitološka ličnost istog značaja, koja je odgovarala Svarogu, a kod Prusa se pojavljivala kao *Curhe*; mada kod Prusa nema potvrde za kult Perkune. Ovde, po svoj prilici, imamo posla s nekakvim prastarim kultnim procesom potiskivanja Svaroga kod istočnih Slovena; utvrđivanje hronologije i izvora tog procesa omogućiće da se utvrde stari kulturni procesi kod Slovena, a istovremeno počeci religije kod lehickih Slovena.

Izvori potvrđuju *terminus ante quem* nastanka Perunovog kulta polovinom VI veka, tj. kada je Prokopije opisao slovenskog boga munje. Iako smelo, postojanje tog kulta možemo pomeriti u vreme pre velike migracije Slovena, koja je započela nakon raspada hunske imperije, polovinom V veka, pa čak i ranije. jer, kult tog božanstva Mordvinima nisu preneli Sloveni, već Balti, koji su ga poštovali kao Purgine-pas[579], do čega je moralo doći u razdoblju kada su na Mordvu snažnije uticali Balti, a ne Sloveni, tj. u ranijem periodu zarubinjecke kulture, koja istovremeno određuje *terminus ante quem* slovenskog Peruna. Prostorno ograničen Perunov kult kod Slovena govori u prilog tome da taj kult nije bio samo rezultat spontanih procesa kod Slovena, već da se razvio i zahvaljujući spoljašnjim impulsima, koji su mogli postojati samo od strane relativno kulturno razvijenih stepskih naroda, koji su bili u kontaktu sa religiotvoračkim Sredozemljem i Istokom. Pri tom isključujemo pokretljive Gote, s obzirom na njihovu relativno kasnu pojavu iznad Crnog mora kao i zbog kontakta sa zapadnim Slovenima, kojima mora biti da su preneli i kult "boga munje". Zbog toga se obim mogućnosti sužava na iranske narode, ali je u pomenuto doba malo moguće da su na duhovnu kulturu Slovena mogli

578 Vidi napomenu 577, s. 50.
579 Moszyński, op. cit., s. 432; Ivanov–Toporov, op. cit., s. 22, 52, 94; U. Harva, "Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen" (FF Communications N: 0 142), Helsinki 1952, s. 157–166; Harva, op. cit., s. 142–157; H. Łowmiański, Elementy indoeuropejskie w religii Baltów, /u/: Ars historica (Księga pamiątkowa G. Labudy), Poznań 1976, s. 151.

uticati sarmatski nomadski narodi, koji su uz to i rušilački, bez trajnog političkog središta nad Crnim morem; veća verovatoća postoji ako se okrenemo Skitima.

Skiti (ili pre njihova vladajuća klasa) su, prema Herodotu, priznavali politeizam. Ovaj istoričar je naveo grčka i skitska imena za bogove, s tim što su prva istovremeno označavala grčko tumačenje skitskih bogova i govorila o grčkim uticajima. Herodot je na prvom mestu pomenuo Hestiju, božanstvo domaćeg ognjišta, kome je i u Grčkoj ukazivana posebna čast. Skitsko ime tog božanstva, Tabiti (ir. *tapati, tatayati*) značilo je "vatrena" boginja i prestavljalo ekvivalent zoroatrijskom kultu domaćeg ognjišta, Ataru ili Vatri, sinu boga neba, zvanom Ahura Mazdah[580]. I kod Slovena vatra je bila sin Svaroga-neba. U Herodotovom izveštaju dalje figuriraju sva ostala skitska božanstva: Zevs (skitski *Papaios* ili otac), Zemlja (Api) Zevsova supruga, Apolon (*Goitosyros* ili pre *Voitosiros*, prema Nibergu), Afrodita (*Argimpasa* što Niberg ispravlja u: *Afrimpasa*), Herakle, Arej i Posejdon (*Thagimasadas*). Grčki istoričar tvrdi dalje da Skiti nisu podizali bogovima statue, oltare i hramove, s izuzetkom Areju, čije skitsko ime ne navodi, ali čijem kultu posvećuje posebno poglavlje (IV, 62). U ovom skitskom kultu (znatno siromašnijem od grčkog) srela su se dva elementa, domaći i grčki, koja se ponekad poklapaju, kao u slučaju Zevsa-Papaiosa, koji personifikuje indoevropsko božanstvo neba. Međutim, Zevsova supruga Zemlja nije analogna grčkoj Heri, jer njeno ime Api ukazuje na vode (očigledno kopnene); ovi supružnici nesumnjivo vode poreklo od indoevropskog kosmogonijskog mita o prvobitnoj povezanosti Neba i Zemlje[581]. Malobrojan skitski panteon dokazuje kasno i strano poreklo tog politeizma, za koji iranski stepski narodi nisu znali. Kod Skita se prototeizam po izrazitim grčkim uticajem pretvorio u politeizam, taj narod je neka grčka božanstva prihvatio u gotovom vidu, kao, recimo, Herakla i Areja. U slučaju kad Herodot ne navodi njihova skitska imena, očigledno znači da su ih u Skitiji poštovali pod grčkim imenima. Kod Skita je simbol Areja bio stari gvozdeni mač (IV, 62), a i kod Grka Arejev simbol je bio mač. Primanje grčkog simbola navodi na pomisao da je skitski Papaios, kao i grčki Zevs, bio vladar gromova, to jest bio je Keraunos i upravo to ime preveli su Sloveni, u početku najverovatnije kao Svarogov nadimak – Perun (Perin). Taj nadimak se kod istočnih Slovena pretvorio u ime božanstva, iako ga zapadni Sloveni nisu prihvatili, nastavljajući i dalje da poštuju Svaroga pod njegovim tradicionalnim imenom. Ova slovenska mitološka pozjamica od Skita svela se na jedan element, naime na isticanje pojave bure u pojmu Svarog-nebo i odgovarajuće promene imena tog božanstva u amblem bure. Ova metamorfoza Svaroga u Peruna po svoj prilici nije nastupila u Herodotovo doba, kad su se slovenski Neuri nalazili daleko od središta skitske kutlure, čiji je uticaj iz tog razloga bio površan. Tek kada je na prelomu III–II veka pre n. e. pala skitska imperija, pod pritiskom Sarmata, Sloveni nosioci zarubinječke kulture, stupili su na terene kijevske zemlje, koju su pre toga zauzimali autohtoni narodi, koji su se nalazili pod skitskom vlašću, a koje su istrebili Sarmati[582]. Stvoreni su uslovi da se, od ostataka tih naroda, prime izvesni skitski religijski pojmovi, povezani u krajnjoj liniji s ličnošću Zevsa Keraunosa, koja je bila u skladu sa slovenskim prototeizmom. Ekspanzija Slovena zarubinječke kulture dovela je do predaje pojma Perun Baltima, koji su gromu dali svoje ime i tu formu preneli Mordvinima. Kontakti slovensko-iranskog pogleda na svet nisu se mogli svesti na jedan pojam – Perun, iako se njihovi tragovi u izvorima prepoznaju izuzetno retko, s obzirom na vremensku udaljenost. Međutim, dobro je poznata bliskost pogleda na svet Slovena i iranskog naroda u određenju božanstva: slov. *bog-*, st. pers. *baga-* označuje natprirodno biće uopšte, vodi poreklo od indoevropskog korena *bhag-* u značenju "dodeljivati"[583]. Odatle su nastala kod nas dva zanimljiva pojma: 1) *bog-* u smislu "darovalac bogatstva, sreće", 2) *bog-* u smislu samog "bogatstva, sreće". Verovatno je drugi pojam stariji, jer postoji litv. izraz *baga-* "imetak, blago". Iranskim uticajima trebalo bi pripisati slovenski naziv bog- u smislu natprirodnog bića, tačnije demona, jer se to značenje zadržalo u slovenskim jezicima do ranog srednjeg veka, pa čak i kasnije. U kontaktu sa politeizmom ili monoteizmom to ime je dobijalo karakter odreditelja individualnog boga ili Boga. Darovalac sreće kod Slovena najpre je bilo biće koje je imalo indoevropsko ime: *deiuo-s*, čiji je ekvivalent kod Slovena potisnulo novo ime: *bog-*, ali se staro održalo kod Balta i na litvanskom glasi *dievas* (lat. deus). Sloveni koji su na istoku kontaktirali sa iranskom kulturom nisu uspeli da prenesu svojoj zapadnoj braći ime Peruna u božanskom značenju, verovatno zbog toga što

[580] H.S.Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, s. 253–256.
[581] To je model predržavne endogenične kosmogonije; vidi napomenu 61.

[582] H.Łowmiański, "Scytia", SSSlow. 5, s. 112; Isti, *Siewerzanie* ibidem, s. 175; Isti, *Początki Polski* 5, s. 75.
[583] *Słownik prasłowiański* (red. F. Sławski) I, s. 296; H. Arnitz, *Sprachliche Beziehungen zwischen Arisch und Balto-Slavisch*, Heidelberg 1953, s. 58–62; Moszyński, *Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego*, Wrocław–Kraków 1957, s. 82–97.

je na zapadu bio jači "staroevropski" supstrat, kome Sloveni imaju da zahvale za ime Svaroga; međutim, nije bilo prepreka u tome da svi Sloveni prime ime *bog*-, koje je očigledno bilo povezano s veoma sugestivnim demonološkim predstavama.

Navedeni podaci navode da se zamislimo nad oblikom prototeizma kod Slovena istočnolehitskog tipa. S obzirom na prvobitnu raširenost Svarogovog kulta kod Slovena i na njegovu transformaciju u Peruna na istoku, u poljskim zemljama, teorijski mogao se razviti kult Peruna ili održati stari kutl Svaroga. Polapsko stanovništvo, koje je sa tih zemalja emigriralo na zapad, počev od kraja V veka, sastojalo se od pristalica Svaroga, tj. početkom ranog srednjeg veka i oko Odre i Visle (u polaznoj bazi polapskih plemena) morao je postojati kult Svaroga, prema tome nema razloga osporavati da se tamo zadržao sve do X veka, kad se o Polablju zadržao sve do Helmoldovog vremena. U Polablju Svarog je degradiran na "pasivnog boga", verovatno u vezi s prelaskom na politeizam. Do analogne degradacije moglo je doći i u poljskim zemljama prilikom stvaranja nekog drugog kulta. U obzir bi pre svega mogao doći kult sunca-Dažboga sina Svarogovog ili obožavanje glavnog i životvornog nebeskog tela, tako značajnog za pretoteistički i zemljoradnički narod. U korist postojanja tog božanstva govori srednjevekovna zakletva suncu koju je proučio V. Semkovič, koju smatra domaćim ostatkom iz paganskog doba[584]. U stvarnosti to je znatno složenije (zanemarujući pitanje domaćeg porekla zakletve, koje je krajnje sumnjivo); nezamislivo je da crkva toleriše zakletvu suncu, jer se ono u njoj poistovećuje s antropomorfnim slovenskim bogom. U najboljem slučaju mogao je postojati kult nebeskog tela (u okviru opšteg kulta prirode, posebno kulta neba-Svaroga), koji se metaforično zvao Dažbog i Svarožić. To bi bila prelazna forma ka politeizmu. Međutim, nepostojanje podataka o kultu Dažboga u Polablju čini poslednju pretpostavku malo verovatnom. jednom reči, ceo poljski "Olimp", u smislu antropomorfnih i individualnih božanstava sa vlastitim imenima, treba svesti na Svaroga; ne mogu se utvrditi nikakvi izraziti tragovi arhaičnog politeizma. Čak ne znamo da li je Svarog označavao antropomorfno božanstvo ili natprirodnu silu materijalnog neba. U svakom slučaju, bio je to neizmerno arhaičan kult, koji je najverovatnije nazivan neslovenskim imenom, koje možda potiče još iz in-

584 W. Semkowicz, Przysięga na słońce. Studium porównawcze prawno-etnologiczne, /u/: *Księga pamiątkowa ku czci B. Orzechowicza 2*, Kraków 1916, s. 304–377; Isti, Jeszcze o przysiędze na słońce, /u/: *Studia historyczne ku czci S. Kutrzeby I*, Kraków 1938, s. 429–444; Moszyński, op. cit., 2/1, s. 446.

doevropske zajednice[585], kao određenje svetlog neba-oca, preuzeto od staroindoevropskih naroda, na koje su se nadovezali Sloveni koji su nadirali sa istoka.

Ovako negativan rezultat istraživanja ne može se objasniti nedovoljnošću izvora za poljska paganska verovanja, jer je u skladu s podacima o religiji Slovena. Međutim, izneveravaju poljski izvori u oblasti kulta prirode, koji moramo utvrđivati na osnovu analogije sa drugim slovenskim zemljama, a donekle i demonologije, koja se, kao i celokupna polidoksija, ispoljava tek u propovedima iz XV veka, ali veoma skromno, najverovatnije zbog toga što su stare forme i termini u vreme nastanka tih dela već bili zaboravljeni. Međutim, četiri propovedi anonimnog propovednika iz prve polovine XV veka, koje je razmotrio Brikner uzevši u obzir druge poljske i češke izvore, koji su delimično i objavljeni[586] i koji sadrže veoma bogate podatke o magiji, i to već povezane s hrišćanskim verovanjima, prilagođenim praznicima u godini, koji se odnose na sve potrebe svakodnevnog života i posebne okolnosti; venčanje, smrt, a posebno na bolesti. Tamo ćemo naći bezbroj recepata za magiju, verovanja u amulete, susrete, proročanske snove, vradžbine, mađije, ali gotovo da se uopšte ne pominju demoni, što dokazuje uspešnost borbe crkve s demonologijom, a ne sa magijom. Neumorni propovednik pomenuo je i paganske zabave za vreme Trojice "navodeći imena demona poimenice" (*cum denominacionibus demonum*), očigledno misleći na fiktivna imena iz *Statuta*, a koja su nam poznata i koja ne treba ponavljati[587]; pomenuo je i demone koji se nazivaju ubogima, kojima četvrtkom ostavljaju (ljudi) ostatke od ručka ili se po drveću, bilju ostavlja nešto hrane, a pri tom moli za zdravlje i sreću[588]. Iz ovoga se vidi da je reč o kućnim demonima, koje goste po kućama, međutim, ne saznajemo da li su isti, ili neki drugi demoni, uzimali hranu sa drveća, isti propovednik govori i o ostavljanju neopranog posuđa ili o ostacima hrane na Veliki četvrtak za duše (umrlih) ili drugima, koji se nazivaju siromasima, iako tu hranu često jede pas[589]. Ruski propovednik je "duše" nazvao navama (nije znao za siromašne), a ostaci su davani besima da pojedu. Tako se otkriva sličnost poljskih i ruskih kultnih pojmova, koji svedoče o njihovoj arhaičnosti. Na žalost,

585 Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 52; M. Vasmer, REWört. 2, s. 586; Schütz, *Denkform*, s. 92; Moszyński, op. cit., s. 131; C.O.Uhlenbeck, "Miscellen", Beiträge zur Gesch. der dtsch. Sprache u. Lit. 22/1897, s. 200; Krek, *Einleitung* /1887/, s. 378–382; Ph. Fortunatov, "Lituanica", Beiträge zur Kunde d. ig. Sprachen 3/1879, s. 69 i napomena 1; K. Moszyński, "Swaróg", SSSlow. 5, s. 494.

586 Brückner, *Kazania średniowieczne*, s. 317–349; A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej I*, Warszawa 1902, s. 5–35.

587 Brückner, *Kazania*, s. 340.

588 Brückner, *Kazania*, s. 341.

589 Brückner, *Kazania*, s. 345.

nijedan drugi izvor za magične radnje, osim pomenutog, ne pominje iz oblasti demonologije ništa više osim demona siromaštva i duša umrlih. Što se znači da drugi demoni nisu postojali i nisu izazivali interesovanje propovednika, jer su spadali u pogled na svet, a ne u kult i magiju. Primer za sačuvan arhaični termin predstavljaju boginjice, kao (prvobitno) opšte određenje za ženske demone[590] (jer je "bog" prvobitno određenje za demona). Pomenuti anonimni propovednik pomenuo je "lažne bogove" (*falsos deos*), koji ne mogu da pruže nikakvu stvarnu pomoć[591]. Mislio je na demone=bogove ili muški ekvivalent boginja. Možda su ta opšta određenja: idol (bog), boginja potisnula raniju terminologiju sveta demona, ukoliko je ona uopšte bila razvijena. U svakom slučaju u srednjevekovnim spomenicima poljskog jezika nije se sačuvala demonološka terminologija poznata drugim slovenskim jezicima (iako je često naknadno ulazila u poljsku književnost zahvaljujući jezičkim pozajmicama), u vidu određenja: bes, nimfa, navi (poznati Česima, jer ih pominje Dalimil), rožanica, vila, rusalka (poznata i u Velikorusiji), prevod lat. *daemon meridionalis*. Međutim, u Poljskoj je u domaćoj terminologiji pored jedogonje bio poznat i vaper (koga potvrđuju geografski nazivi), koga je zamenio upir, preuzet od Rusa. Verovatno je veoma star vukodlak, jer je poznat svim Slovenima[592]. U staroj poljskoj demonološkoj terminologiji verovatno su postojali neki demoni, iako ne postoji neposredna potvrda da su postojali i da je to bilo u drevna vremena, recimo kao šumski demon – arhaični vladalac zveri, ruski lešij; možda je đavo Boruta, individualizovani demon, popularan u XIX veku odjek toga, nav tog tipa[593]. Jer, nezavisno od manje ili više razvijene, bolje ili gore sačuvane terminologije, sledeći Helmolda, prihvatićemo da su i poljska polja i i naselja vrvela od demona, kao i polapska.

Poljska i polapska plemena u oblasti verovanja povezivala je vera u Svaroga, a verovatno nije bilo velike razlike ni u oblasti polidoksije. Međutim, problem politeizma ili pre njegovo nepostojanje, približavali su Poljsku Rusiji, a još više Češkoj. Polablje je i u oblasti organizacije kulta prilično odudaralo od tradicionalnog slovenskog modela. Nije bez značaja ni Titmarova ćutnja o rušenju paganskih hramova od strane Jordana, čiju je misionarsku delatnost u Poljskoj opisao s pohvala-

[590] Boginjica se u poljskoj literaturi pojavljuje od 1592; Słownik polszczyzny XVI w. 2, s. 295; J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie 1*, Warszawa 1975, s. 88–90.
[591] Brückner, *Kazania*, s. 339–340.
[592] Brückner, op. cit., s. 659; B. Baranowski, "Z badań nad dawną demonologią ludową", Zesz. Nauk. Uniw. Lódz. – Nauki Hum. i spol. zesz. 40/1965/, s. 74–86; R. Caillois, Les spectres de Midi dans le démonologie slave, RESI, 16/1936, s. 18–37, s. 81–92. K.Moszyński, *Kultura ludowa* 2/1, s. 689–693.
[593] Baranowski, *Pożegnanie z diabłem*, s. 43–45, 48; Moszyński, *Kultura ludowa 2/1*, s. 683.

ma, iako, izveštavajući o Rajnbernovoj misiji u Pomorju (intrigantskoj), pominje pomorske fane. U Jordanovom slučaju magdeburški podaci su precizniji i ne navode na sličnu amplifikaciju. U Dlugoševim informacijama o toku prvog krstaškog rata i njegovoj povezanosti s organizacijom paganskog kulta u Poljskoj o tome nema nikakvog traga, isto tako treba isključiti pisane izvore nastale negde u to vreme kao i petstogodišnju tradiciju o paganskim hramovima i kultu, koja se prenosila usmeno. Istoričar je mogao da se prepusti vlastitim fantazijama i da piše o glavnom hramu (*delubrum primarium*), koji je bio podignut Niji-Plutonu, zaštitniku duša umrlih, u Gnjeznu[594]. M. Strijkovski navodi da je u Gnjeznu "podignuta skupocena crkva"[595] i Mažani-Cereri, što je još jedan primer fantastične rekonstrukcije daleke prošlosti. I Dlugoš je navodio na ovu vrstu amplifikacije, dajući široku sliku paganskog kulta, podizanja hramova i statua, izbora sveštenika, vršenja kultnih radnji i sl. Nepostojanje redovnih hramova u Pomorju, što je utvrđeno na osnovu *Žitija* Otona Bamberškog, rešava – izuzimajući druge stvari – to pitanje i u Poljskoj. Pa ipak, nije se razvijao samo privatni, kućni kult, već i javni, plemenski, prema tome morala su postojati stalna kultna mesta, a ne samo prigodna. O jednom od njih izveštava Titmar: velika planina na teritoriji Šlenžana, Sobutka, ne samo što je bila predmet poštovanja, već i mesto paganskog kulta – ali autor ne pominje hram[596]; kult je po svoj prilici izvođen pod vedrim nebom. Ovaj Titmarov podatak ima širi značaj, kao izvor potvrđuje postojanje javnih kultnih mesta u Poljskoj, i to u okviru plemenske organizacije, jer je Sobutka bila svetilište plemena Šlenžani. Na žalost, osim Titmara, nema nakakvih istorijskih dokumenata koji bi zaslužili pažnju i potvrdili paganska kultna mesta u Poljskoj, izuzev rusalja, koje su 1124. godine izvođene kraj pižičkog grada pod vedrim nebom, kako se to vidi iz izvora. Mesto takvog kultnog okupljanja moglo bi se okarakteristati kao otvoreno kultno mesto. Mogla su se nalaziti kraj svakog centralnog plemensko grada, ali odsustvo pisanih izvora ne potvrđuje tu pretpostavku. S obzirom da pisani izvori obmanjuju, nove podatke o organizaciji kulta mogla bi još jedino pružiti arheologija. Ali ona je dosad pokazala skromne i nesigurne rezultate. U Plocku i Gnjeznu, u gradovima su pronađena mesta koja se tumače kao tragovi paganskog kulta prinošenja žrtava, ali nema podataka da su to bili stal-

[594] Dlugosz 1–2, s. 107; K. Żurowski, "Gniezno stołeczny gród pierwszych Piastów w świetle źródel archeol.", PPPol. 2, s. 63; G. Mikolajczyk, *Początki Gniezna 1*, Warszawa–Gniezno, s. 69–71; Urbańczyk, *Religia*, s. 62.
[595] M. Stryjkowski, *Kronika polska, literwska, żmódźka i wszystkiej Rusi 1*, Warszawa 1846, s. 137.
[596] Thietmar VII, cap. 59 (s. 555).

ni hramovi; M. Kovalčik je utvrdila da "oni pre potvrđuju hipotezu da na poljskim terenima nije bilo hramova"[597]. Upoređivanjem istorijskih podataka, ovaj zaključak se ipak potvrđuje. Jer se i u Pomorju – uprkos pomenutoj autorki – ne može govoriti o hramovima, koje nalazimo tek iza donjeg toka Odre. V. Filipovjak je proučio dva zanimljiva kultna mesta u Tšebjatovu, nekadašnjem grifickom srezu, opkoljena sa dva kružna rova, koja odgovaraju perinjskom modelu i isto tako nalaze pod vedrim nebom[598]. Ali ona pre predstavljaju rodovski, rođački, privatni, a ne plemenski kult. Osim za istoričara i arheologa, neuhvatljivih mesta kultnih okupljanja, iznad voda i po šumama (kao što je kult Provea kod Obodrita), ispod gradova, i, naravno, kultnih mesta po gradovima, koja su "uhvatljivija", ostaje da se zabeleži samo "planinski" kult tipa Sobutke, ali koji ne odgovara geografskoj sredini starih Slovena, s obzirom da su oni bili stanovnici ravnica. Arheološka istraživanja otkrila su na toj planini delove kamenih konstrukcija širine 3 m, visine 0,5 m – koje su morale opkoljavati delove planine, blizu vrha. Slična konstrukcija (dužine 2 km) opkoljavala je teren od 20 ha na susednoj planini Radunja i na planini Košćuški. Pa ipak, ti kameni nasipi, koji se tumače kao kultni krugovi, nisu bili delo Slovena, već lužičkog stanovništva, po mšljenju H. Cehak-Holubovičove[599], ili keltskih naseobina, koje su upražnjavale kult na istom mestu kao i kasnije germanske naseobine (kult Alka); iako je slovenski živalj koristio ta mesta u kultne svrhe, oni (nasipi) nisu predstavljali njegovu kulturu. Analogni kameni nasipi (dužine 1,5 km) sačuvali su se na Goloj gori (Švjentokšiške planine), ali potiču iz ranog srednjeg veka[600]. Stvar bi, prema tome, zahtevala dalja proučavanja. U svakom slučaju, u Poljskoj nema tragova sakralne arhitekture polapskog tipa i teško je računati da će biti otkriveni. Nepostojanje paganskih hramova u Poljskoj nalazi posrednu pot-

597 Kowalczyk, op. cit., s. 55; Urbańczyk, *Religia*, s. 61; Isti, *O religii*, s. 39.
598 W. Filipowiak, "Słowiańskie miejsce kultowe w Trzebiatowie pow. Gryfice", MZPom. 3(1957), s. 75–95; W. Filipowiak, "Slavische Kultstätten Westpommerns im Lichte archäologisch–toponomastischer Untersuchungen", DHCClav. 1(1969), 75–80; Potkański, op. cit., s. 59; M. Demblińska–J. Gąssowski, Materialne przejawy kultu, /u/: *Historia kultury materialnej Polski w zarysie I*, Warszawa 1978, s. 320–334 i 378–379 (bibliografija).
599 H. Cehak–Holubowiczowa, "Kamienne kręgi kultowe na Raduni i Ślęży", APol. 3/1 (1959), s. 51–97; Isti, "Wykopaliska na Górze Kościuszki w 1950 r.", Archeologia Śląska 1/1957, s. 149–157; Isti, "Kamienna konstrukcja kultowa pod szczytem... Ślęży", Światowit 23/1960, s. 479–492; Isti, Badania nad wierzeniami religijnymi na terenie Śląska, /u/: *Religia pog. Słowian*, s. 69–80; J. Rosen–Przeworska, *Tradycje celtyckie w obrzędowości Protosłowian, Wrocław 1964, s. 174–209; Z. Woźniak, Osadnictwo celtyckie w Polsce*, Wrocław 1970, s. 65–75; Woźniak, op. cit., s. 74, napomena 105.
600 J. Gąssowski, Ośrodek kultu pogańskiego na Łysej Górze, /u/: *Religia pog. Słowian*, s. 47–60; Rosen–Przeworska, op. cit., s. 182; Dęmblińska–Gąssowski, *Materialne przejawy kultu*, s. 323; E. i J. Gąssowscy, *Łysa Góra we wczesnym średniowieczu* , Wrocław s. 92; K. Tymieniecki, "Początki Kielc w związku z pierwotnym osadnictwem Lysogór", Pamiętnik świętokrzyski 1 (1930), s. 67.

vrdu u Helmoldovom izveštaju o tome da je u Polablju (još u XII veku) postojao organizacioni oblik kulta koji ne poznaje ni hramove, ni statue.

Dolazi do korelacije u pojavi hramova i statua: bog zamišljen kao statua zahtevao je odgovarajuće sklonište, hram bez statue božanstva nije imao razloga da postoji (u volinjskom hramu fetiš je zamenjivao božanstvo). Postojanje statua u Poljskoj, koje predstavljaju božanstva, izaziva sumnju, čak i u slučaju da su u njoj postojale klice politeizma, jer u ranom stepenu te etape statue nisu vajane, kao što se to, prema Helmoldu, vidi u Polablju u XII veku, gde deo bogova nije predstavljen statuama. Ali, ako se vratimo u realnost, onda treba priznati da su obličja bogova u Poljskoj, s obzirom na nepostojanje politeizma, bila besprednetna i da su "kamene žene" poticale iz stranog, stepskog kruga kulture, prema tome ne spadaju u poljski mitološki kontekst. I interpretacija antropomorfnih figura nađenih u zemlji[601] mora se kretati u drugom pravcu, tj. ne u pravcu politeističkih verovanja.

U stvari, nisu sačuvani nikakvi podaci iz ranog srednjeg veka o personalnom aspektu organizacije kulta u poljskim zemljama. Tek od XIV veka pojavljuju se u izvorima podaci o arhaičnoj kategoriji lica koja se bave magijom i vradžbinama i iz toga izvlače koristi. Vloclavski podatak prvi pominje negde polovinom XIV veka vračare (*incantatrices*) koje koriste bilje i nose amulete na vratu[602]. I anonimni propovednik iz XV veka pominje gatare, osuđujući uprvom redu sve vrste čarobnjaka, što govori o ogromnim potrebama naroda za magičnim sredstvima, ukoliko vest odgovara stvarnosti, što Brikner osporava, smatrajući praksu propovednika formalnim prevodom latinskih termina[603], a ne prenošenjem termina iz svakodnevnog života. Sve veća feminizacija te profesije, po svoj prilici, usledila je zbog manje materijalne koristi. U vreme paganstva u Rusiji gatanjem su se bavili isključivo muškarci, verovatno ni u Poljskoj nije bilo drugačije – nasuprot Češkoj, gde još Kozma na prvo mesto u veštini gatanja stavlja žene[604]. Da, kojim slučajem, na lokalno isticanje žena u Bohemiji nije uticala germanska ili možda čak keltska tradicija? Istina, i u vezi s Poljskom sačuvan je podatak hroničara o javnoj funkciji gatare. Naime u vreme borbe za Labuš sa istočnim markgrofom Konradom (uz učešće Vladislava Laskonogog) pred poljskom vojskom išla je gatara prosipa-

601 Kowalczyk, op. cit., s. 61–69; T. Seweryn, "Figury kultowe", SSSłow 2, s. 55; Eisner, *Rukovęt slov. archeol.*, s. 473–475; Demblińska–Gąssowski, *Materialne przejawy kultu*, s. 325–329; W. Filipowiak–J. Wojtasik, "Światowit z Wolinia", ZOWiek. 41 (1975) s. 82–89.
602 Abraham, *Exhortatio*, s. 228, kao i napomena 547.
603 Brückner, *Kazania*, s. 341, 346–347; Brückner, *Literatura religijna I*, s. 40–41.
604 Kosmas I, cap. 3.

jući neprestano vodu, što je osiguravalo pobedu njenoj zemlji"[605]. Bilo je to jedno od priviđenja, koja su često pratila učesnike srednjevekovnih bitaka; ni hroničar nije bio siguran u te podatke, te se osiguravao rečima "po pričanju". Uostalom, nije bitno da li je priviđenje ili glasina kružila i nemačkom stranom i da su predstavljali poljski pogled na svet. Jasno je da su gatari iz kasnog srednjeg veka poticali direktno od paganskih čarobnjaka; u njihovu nadležnost je svakako spadalo gatanje u vezi s javnim stvarima, osobito ratom i mirom. Međutim, nemoguće je odgonetnu da li su i drugi prinosili žrtve demonima javno, u ime plemena ili u ime teritorijalnog saveza nižeg reda. Prelaskom na politeizam gatari su postojali sveštenici. Titmar konstatuje da je narod birao posebne "službenike" (*ministri sunt specialiter ab indigenis constituti*), koji su brinuli o hramu (prinošenje žrtava, proricanje), ali ih nije zvao sveštenicima (*flamines, sacerdotes*), kako su to kasnije činili hroničari"[606]. Ovo govori u prilog tome da je u Titmarovo vreme institucija sveštenika bila novijeg datuma, kao i celokupan politeizam. Titmar ih pominje u množini, jer je znao da je svako pleme imalo svoj hram i "službenika" i da je i kasnije svaki hram opsluživao samo jedan sveštenik (čak ga je čistio, kao što tvrdi Saks za sveštenika Svetovidovog hrama). Prema tome, da li se sme govoriti o sveštenicima u Polablju kao o organizovanoj društvenoj grupi? Bili su to pre plemenski dostojanstvenici, premda su uživali veliko poštovanje (posebno u Rugiji).

Osnovni oblik kulta bilo je prinošenje žrtava u vidu žrtvenih životinja, jela i pića, za šta smo naveli mnogobrojne primere iz svih slovenskih zemalja (takođe i iz Poljske – u propovedima anonima iz XV veka). Jasno je da su prinošenje žrtava pratile odgovarajuće molitve kao i da je posle "zvaničnog dela" sledio "društveni deo", povezan sa konzumiranjem žrtava, pevanjem obrednih pesama, igrom i opštim veseljem, što je religiozne svečanosti činilo veoma atraktivnim za učesnike, što je dovelo do toga da narod i posle odricanja od starih verovanja nije želeo da se odrekne ritualnih gozbi i igara, jer im je, po svoj prilici, pripisivao magično značenje. Dlugoš je opisao dva praznika, kojima je pripisao paganski karakter: jedan se slavio na Trojicu i zvao se "stado"[607], odlikovao se "bestidnim i sladostrastnim pevanjem i pokretima". Bile su to rusalje, dobro poznate kod južnih Slovena, u Rusiji, u Polablju i Češkoj, koje se vekovima nisu oslobađale davnih tragova "ritualnih orgija". One se pominju i u Poljskoj, počev od Herbordovog iz-

[605] *Chronicon Montis Sereni*, Scriptores 23/1874, s. 176; G. Labuda, "Nowa synteza dziejów społecznych kościoła polskiego w średniowieczu", PHist. 60/1969, s. 379.
[606] Thietmar VI, cap. 24 (s. 347–349).
[607] Długosz, op. cit., 1–2, s. 107; Potkański, op. cit., s. 3–42.

veštaja o svečanosti u Pižicama, koja se slavila 4. juna, tj. deset dana posle Duhova[608]. Druga svečanost, davljenje smrti, imala je obredno-magični karakter s agrarnim prizvukom, mada je povezivala strane, zapadne elemente, s poljskim, na šta ukazuje analogija sa ruskom Radunicom, prolećnim praznikom mrtvih. Pod zapadnim uticajem taj praznik je prešao u obred "davljenja smrti"[609]. Ckrveni izvori pominju i druge praznike, kao što su igre i kruženje rasutih grupa laika na Badnje veče[610], mada ne pominju svečanost žetve, koju je na drugom mestu opisao Saks. Do toga je možda došlo zbog nemačke kolonizacije, a kasnije je feudalna privreda dovela do raspada formi narodnih svečanosti, koje su se vremenom pretvorile u dvorske.

U raznorodnim, ali prilično brojnim izvorima za religiju zapadnih Slovena, uopšte se ne pominje da natprirodni svet kontroliše čovekov moral, osim u jednom slučaju. Ebo izveštava da, po mišljenju paganskih sveštenika, Triglav ima tri glave, jer je vladar u tri kraljevstva – neba, zemlje i pakla i da ima pokrivenu glavu, da ne bi video ljudske grehe[611]. To izgleda kao da sveštenici govore jezikom hrišćanskih duhovnika. Radi se o tome da je Ebo, koji se nije odlikovao naročitom preciznošću, stavio u usta paganskih sveštenika vlastita tumačenja ili tumačenja svojih informatora. O ravnodušnosti bogova prema ljudskim gresima govori Helmold: Sloveni su zabranjivali zakletve (zbog straha od božjeg gneva, u slučaju da budu prekršene). Radilo se o zaklinjanju u bogove, jer je njihovo kršenje vređalo ta bića, međutim, smelo se zaklinjati "u drveće, izvore i kamenje"[612] – jer bogove nije zanimalo samo ispunjavanje zakletve.

[608] Herbord II, cap. 14 (s. 84); Niederle, op. cit., s. 254; Potkański, op. cit., s. 11–12.
[609] Dlugosz 1–2, s. 178; Meyer, *Fontes*, s. 63; Brückner, *Literatura religijna l*, s. 44; Potkański, op. cit., s. 42–62.
[610] "Statuty krak. 1408 r.", Archiwum Kom. Hist. 5, s. 27; *Statuta Synodalia Andreae ep. Pzn*. (izd. 1877 B. Ulanowski): *Starodawne prawa pol. pomniki 4*, Kraków 1875, s. XXV (suppl.).
[611] Ebo III,m cap. 1 (s. 93); B. Meriggi, "Die Anfange des Christentums bei den baltischen Slaven", DHCSlav. 2, s. 49.
[612] Helmold, cap. 84 (s. 164); uporedi i napomenu 611, s. 165.

III

Problematika hristijanizacije Slovena u ranom srednjem veku

1. Pravni aspekt religije Slovena i njihovog preobraćanja u hrišćanstvo

U ranom srednjem veku došlo je u slovenskim zemljama do konfrontacije dvaju religijskih sistema, koji se slažu u osnovnim koncepcijama postojanja natprirodnog sveta, svojstvenim svim religijama, mogućnostima održavanja odnosa korisnih za čoveka[613], ali koji, osim toga, ispoljavaju i ozbiljne razlike. Ta dva sistema mogu se suprotstaviti jedan

---

[613] B.A.Rybakov, "Jazyčeskoe mirovozzrenie russkogo srednevekov'ja", VI st. 1/1974, s. 3; A.P. Vlasto, *The Entry of the Slavsinto Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge 1970; W. Szafrański, Przyjęcie chrześcijaństwa przez Słowian we wczesnym średniowieczu, /u/: *Katolicyzm wczesnośredniowieczny, Warszawa 1973, s. 207–244; "Organizacja Kościola", SSSlow. 3/1967, s. 494–540; Łowmiański, Początki Polski 4*, napomena 1113; "Pogańska dusza słowiańska a Ewangelia", Ateneum Kapłanskie 58/1959, s. 197–232; K. Bosl. Probleme der Missionierung des böhmisch=mährischen Herrschaftsraumes, /u/: *Cyrillo–Methodiana. Zur Frühgeschichte des Chrisentums bei den Slaven*, Köln–Graz 1964, s. 1–38; E. Sulowski, "Chrystyanizacja Słowian", Zeszyty Nauk, KUL 7(1964)/3, s. 25–37; F. Dvornik, "Byzantium, Rome, the Franks and the Christianization of the Southern Slaves", Cyr.–Meth., s. 85–125; G. Ostrogorsky, "The Byzantine Bacground of the Moravian Mission", Dumbarton Oaks Papers 19/1965, s. 1–18; G.C. Soulis, "The Legacy of Cyril and Methodius to the Sothern Slavs", ibidem, s. 19–43; G. Moravcsik, Byzantinische Mission im Kreise der Türkvölker an der Nordküste des Schwarzen Meeres, /u/: *Procceding of the XIII International Congress of Byzantine Studies* (1968), London 1967, s. 15–28; L. Müller, Byzantinische Mission nördlich des Schwarzen Meeres vor dem elften Jahrhundert, ibidem, s. 29–38; *Das heidnische und christliche Slaventum (t.2) – Das christliche Slaventum* (Annales Instituti Slavici II, (2), Wiesbaden 1970; F. Zagiba, *Das Geistesleben der Slavenim frühen Mittelalter*, Wien–Köln–Graz 1971; I.U. Budovnic, *Obščestvenno–političeskaja mysl' Drevnoj Rusi* (XI–XIV vv), M. 1960, s. 75–102; W. Dziewulski, *Postepy christianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław 1964; j. Klinger, "Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego", Półrocznik Teologiczny 9/1 (1967), s. 33–90; M. Klimenko, *Ausbreitung des Christentums in Russlend seit Vladimir dem Heiligen bis zum 17. Jh., Versuch einer Übersicht nach russischen Quellen*, Berlin–Hamburg 1969; V. Gjuzelev, *Knjaz Boris P–rvi. Bulgarija prez vtorata polovina na IX vek*, Sofija 1969; G. Cankova–Petkova, Contribution au sujet de la conversion des bulgares au christianisme, Byzantino–Bulgarica 4, Sofija 1973, s. 21–39; G. Kretschmar, Der Kaiser tauft. Otto der Grosse und die Slavenmission, /u/: *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte*, Tübingen 1973, s. 101–150; G. Labuda, Działalność misyjna i organizacyjna kościoła niemieckiego na ziemiach Słowian polabskich (do schyłku XII w.), /u/: Isti, *Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny zach. 3*, Poznań 1975, s. 176–207; O.M. Rapov, "O nekotoryh pričinah kreščenija Rusi", Vestnik Moskovskogo univ. Istorija 4/1976, s. 55–74.

drugom sa genetičko–društvenog stanovišta, kao grupna (Volksreligion) i univerzalna religija, mada ta opozicija ne izražava osnovnu ideološku razliku između ta dva sistema; čak je pogrešno interpretirana u smislu da jedan od njih služi sreći (Heil) grupe, stavljajući pojedinca u drugi plan, a drugi da ima za cilj sreću pojedinca[614], što, međutim, ne odgovara stvarnosti, jer se kod grupne religije ne može govoriti o podređenosti potreba pojedinca koji traži zaštitu i pomoć u religiji, niti se kod univerzalne religije može govoriti o – zanemarivanju grupnih potreba. A ako pojedinac postiže privilegije u univerzalnoj religiji, onda se to događa zahvaljujući razvoju njene eshatološke funkcije koja ima u vidu spasenje smrtnog pojedinca, a ne dotične grupe. Da bismo se uverili na čemu se zasniva suština preloma pogleda na svet, kojim ćemo se dalje baviti, podsetićemo na osnovne crte grupnog i univerzalnog sistema.

Slovenski sistem, kao tradicionalna grupna religija, razvio se tokom procesa spontanog ideološkog rada na osnovu indoevropskog nasleđa, koje se preobrazilo u periodu koji je teško precizirati, ali koji je u biti nepromenljiv. Njenu karakterističnu crtu činilo je više božanstava kao predmeta kulta – pri dominantnoj polidoksiji, koju arhaični prototeizam nije narušavao, jer je zapravo činio njen sastavni deo. Iz mnoštva božanstava proizlazio je veroispovedni liberalizam. Sva izmišljena, vlastita i tuđa, natprirodna bića bila su istinski i potencijalno korisna za čoveka, granice njihovog kulta određivali su praktični razlozi. Oblik verovanja nije stvarao uslove za "misionarsku" aktivnost, a grupni karakter religije uticao je da ne pretenduje na ulogu stražara morala koju je kontrolisala grupa, tako da je etika imala jedinstven "svetovni" karakter. Religija, lišena kontrole morala, nije razvila pojam nagrade i kazne u budućem životu zbog zemaljskih dela, niti je razradila eshatološku koncepciju, a duše umrlih izazivale su strah zbog svoje agresivnosti ili su tretirane kao predmeti kulta, koji brinu o živima. I, na kraju, karakteristična crta religije Slovena, svojstvena i drugim grupnim religijama naroda pre pismenosti, jeste odsustvo kategorije sveštenika – zbog mnogobrojnih gatara – što je povezano sa prostim formama kulta koje nisu imale ni hramove ni statue, koje poznaje tek politeizam.

Drugi, hrišćanski, sistem bio je proizvod misli nastale u uslovima visoke civilizacije, sa izrazitim doprinosom individualnog ideološkog stvaralaštva, on je pridao verovanjima dogmatski karakter. Njegova

[614] G. Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn 1947, s. 24, 86; J. Nowak, *Untersuchungen zum Gebrauch der Begriffe populus, gens und natio*, Münster/Westf. 1971.

karakteristična crta bio je monoteizam. Jedan, pravi Bog, koji vlada celim svetom, zahtevao je opšti i isključiv kult, te je kult božanstava grupnih religija eliminisao, kao lažan, namećući vernicima kao obavezu prozelitizam i širenje "reči Božje", misionarsku aktivnost (mozaički monoteizam, predodređen samo za jednu grupu, potvrđivao je svoje arhaično poreklo i nepobedivost grupne tradicije). S obzirom na svoj nadgrupni karakter, monoteizam se nije mogao poistovetiti sa etikom određene grupe, kako je to bilo u grupnim religijama; stoga je došlo do cepanja etike, koju je kontrolisala univerzalna religija ili država, u slučaju postojanja grupne religije, i on je postao činilac promene pogleda na svet u grupama, koje su, odrekavši se vlastite religije, krenule putem religijskog univerzalizma. Kontrola religije ili pre njenog organa, crkve, čija je budnost kvalifikovana kao sakralno, probudila se zahvaljujući eksponiranju eshatološke koncepcije, koja je sreću u budućem životu stavljala u zavisnost od prihvatanja ponašanja na zemlji od strane crkve. Razvijen kult s hramovima, predstavama o natprirodnim silama, hijerarhija sveštenstva nastali su još u grupnim religijama, zajedno sa politeizmom, na vrhuncu civilizacije. Hrišćanstvo je prihvatilo osnovne materijalne forme tog kulta, dok je kontrolu sveštenika prepustilo savesti vernika.

Grupna religija bila je jedan od oblika društvene konvencije, nastao spontano, ali sankcionisan od cele grupe, obavezuje sve njene članove, čini pravu instituciju. Odstupanje od religije bilo je narušavanje grupnog prava i individualno preobraćanje na novu religiju – bez saglasnosti grupe – bilo je nedopustivo u okviru uređenja grupe. Promena religije morala je imati karakter pravnog akta, koji donosi cela grupa i koji obavezuje sve njene članove. I prvi problem, koji se javlja prilikom konfrontiranja pomenuta dva sistema, jeste razmatranje pravnog akta, koji je morao da odluči o primanju hrišćanstva. Dalje se moramo pozabaviti tokom konfrontiranja ili, s jedne strane, delatnošću hrišćanske misije, a s druge prihvatanjem nove religijske doktrine od strane paganskog stanovništva. I na kraju, s obzirom na prirodu oba sistema pažnju ćemo posvetiti pitanju preuzimanja osnovne funkcije davne religije od strane nove religije u oblasti brige o zemaljskim potrebama ljudi kao i utvrđivanja od strane hrišćanstva nove – eshatološke funkcije i posledica koje proizlaze iz toga. Jedino se specijalno nećemo baviti aspektom ravnodušnog odnosa prema sakralnom, koje je bilo strano ondašnjoj hrišćanskoj sredini u slovenskim zemljama.

Izrazitu potvrdu u izvorima nalazi činjenica, koja nije izazivala interesovanje naučne literature, tj. da je plemensko društvo smatralo religiju jednim od elemenata običajnog prava. *Povest vremenih let* definiše pravo terminom "zakon", koji je sazdan od reči "konj" ili *initium*,

"početak"[615], što ukazuje na zakonotvornu ulogu običaja, davnina, tradicije, koja određuje ponašanje plemena, reguliše celokupan plemenski život, prema tome i verovanja[616]. Pomenuti izvor ilustruje primerima funkcionisanje tog prava u oblasti sklapanja brakova u vreme ritualnih igara, usred igre i pevanja "besovskih pesama", tj. religiozno paganskih; drugi primer predstavlja pogrebni ritual povezan sa pripremom daće i spaljivanjem tela umrlog. "Ovaj običaj" postojao je kod raznih plemena "koja nisu znala za zakon božji, već su sama stvarala svoje zakone"[617]. Tu se odražava pravni aspekt hristijanizacije, koja je zamenjivala različite elemente "ljudskog" prava (tj. plemenskog), koje reguliše božanskim zakonom verovanja i pitanja kulta. Stanovište ruskog letopisa poklapa se sa zapadnim izvorima. Papa Nikola I u odgovorima (866) na pitanja sveže preobraćenih Bugara pominje pobunu neofita protiv hrišćana, jer "novi zakon nije bio dobar"[618]. Dakle, "zakon" (paganski) je i ovde zamenjen hrišćanskim, iako je narod (bar donekle) smatrao da je prvi bolji. Izvor o tome ne govori, ali nema sumnje da se mislilo i na religijske sadržaje zakona. Prema Kristijanu (kraj X veka), Borživojevo primanje hrišćanstva i pokušaj uvođenja nove religije u Češkoj doveli su do pobune naroda koji mu je zamerao da je odbacio običaje otaca i usvojio nepoznato hrišćansko pravo[619]. U ovim rečima, pisac, hrišćanin, jasno prikazuje pagane. I *Žitija* Otona Bamberškog otkrivaju sličan pravni aspekt. Pižičani dugo nisu mogli da se odluče da prime hrišćanstvo, ne prihvatajući ni novi zakon bez saglasnosti volinjskog starešine[620]. A Volinjani opet nisu se bunili što su Kamjenjani prešli na hrišćanstvo, odrekli su se prava očeva i oponašali greške tuđeg naroda[621]. Najviše podataka pruža Herbord pominjući Ščećinjane. Izjavljuju da ne odbacuju domaće zakone, da im ta religija odgovara, tj. ona koju ispovedaju, istovremeno osuđuju hrišćansku religiju, s obzirom da među hrišćanima ima lopova, razbojnika, koji im odsecaju noge, vade oči, da hrišćanin protiv hrišćanina primenjuje svaki zločin i kaznu, prema tome "neka takva religija ostane što dalje od nas"[622]. Ovde vidimo potpunu pomešanost religijskih i pravnih normi; ovde nema podele prava na *ius divinum i ius humanum*[623], koja je svojstvena hrišćanima. Ovo je istovremeno dokaz da

615 Miklosich, *Lexikon*, s. 301; Brückner, *Słownik etymologiczny*, s. 252, 645.
616 PVL., s. 12; Łowmiański, *Początki Polski*, t. 4, s. 29, 43.
617 PVL., s. 13.
618 *Responsa Nicolai Papae I ad consulta Bulgarorun*, cap. 17, MMFHist. 4/1971, s. 58.
619 Krystian, cap. 2 (s. 93).
620 Ebo II, cap. 5 (s. 64).
621 *Vita Prieflingensis II*, cap. 5 (s. 34).
622 Herbord II, cap. 26 (s. 112).
623 PVL., s. 13; Kadłubek II, cap. 10, s. 277; O. Balzer, *Studium o Kadłubku 1*, Lwów 1934, s. 504.

ovi podaci nisu odraz načina mišljenja pagana i da ih nije izmislio hrišćanski pisac.

Običajno pravo i religija kao njegov sastavni deo regulisalo je život plemena i moralo se nalaziti pod zaštitom organa tog društva ili skupine. Izvori ćute o ulozi skupine u vreme paganstva, ali iz prethodnih konstatacija nameće se zaključak da je upravo skupina štitila integralnost prava i načela religije, a ako je život nametao inovacije ona je bila opunomoćena da uvede promene, ali samo kao izvršilac volje grupe. Posle raspada plemenskog uređenja kompentencije skupine – silom prilika i u oblasti organizacije religije – nasledio je knez. U tom kontekstu postaju razumljive, na izgled čudne, reči obodritskog kneza Niklota upućene Henriku Lavu, koji je navodio Slovene da prime hrišćanstvo (1156): "Neka Bog koji je na nebesima bude i tvoj Bog, a ti budi naš bog... Poštuj Ga, a mi ćemo poštovati tebe"[624]. Slovenski knez se ovde pojavljuje kao kulturotvorna instanca, što je u skladu sa slovenskim plemenskim pravom, koje je preuzeo knez. I uvođenje nove religije nije bilo samo ideološki prelom i politički korak, već i pravni akt, u početku pre svega, jer je uklanjao staru, a utvrđivao novu religiju. Sa tog stanovišta daćemo pregled preobraćanja pojedinih slovenskih naroda, da bismo objasnili njihov pravni karakter i osvetlili ulogu kneza i ostalih društvenih činilaca u svemu tome. U literaturi se ističe pojava prinude koja je pratila uvođenje hrišćanstva kod varvarskih naroda Evrope; za to postoje mnogobrojni primeri na terenu Franačke, Skandinavije i slovenskih zemalja, koje je razmotrio F.Graus[625]. U poljskoj literaturi A.Gjejštor je pravilno konstatovao da je "čin pokrštavanja pre svega bio pravna činjenica, koja je sadržavala moralne i materijalne sankcije", utvrdivši čak, iako je to diskutabilno, da je "voluntarizam konverzije bio nepoznat"[626]. Međutim, jednostrano nametanje volje podređenom narodu, bez prihvatanja ideologije, nije se moglo realizovati[627].

624 Helmold, cap. 84 (s. 162); Brückner, "Mythologische Thesen", ASPhil. 40/1926, s. 15; *Vita Anskarii auctore Rimberto*, Hannoverae 1884, cap. 26 (s. 56); S. Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorów u Germanów*, Warszawa 1968, s. 344; Baetke, *Yngvi*, s. 47–50; S. Adalberti... *vita altera*, MPHist., ser., nr 4/2, Warszawa 1968, s. 27, cap. 21; W. Maisel, Prawo karne Prusów na tle porównawczym, /u/: Słowianie w dziejach Europy, Poznań 1974, s. 128:
625 F. Graus, Volk. *Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger*, Praha 1965, s. 142.
626 A. Gieysztor, "Przemiany ideologiczne w państwie pierwszych Piastów a wprowadzenie chrześcijanstwa", PPPol 2/1962, s. 165; Isti, "Ideowe wartości kultury polskiej w w. X–XI. Przyjęcie chrześcijaństwa", Khist. 67(1960), s. 926.
627 T. Grudziński, Pogaństwo i chrześcijaństwo w świadomości społecznej Polski wczesnośredniowiecznej, /u/: *Historia kultury średniowiecznej w Polsce* (IX Powszechny Zjazd Hist. Pol.), Warszawa 1963, s. 41; M. Rechowicz, "Chrzest Polski a katolicka teologia misyjna we wczesnym średniowieczu", Ruch biblijny i liturgiczny 19/1966, s. 68; T. Silnicki, Początki chrześcijaństwa i organizacji kościelnej na Pomorzu, /u/: Isti, *Z dziejów Kościoła w Polsce*, Warszawa 1960, s. 110.

Postoji samo teorijska mogućnost individualnog preobraćanja naroda koji je zadržao plemensko uređenje u hrišćanstvo, čak u ekonomskim uslovima koji omogućuju održavanje crkvenog aparata, u slučaju da ne postoji državni aparat. Narod vezan za tradiciju nije dopuštao narušavanje vlastitog običajnog prava, niti je tolerisao pojedince koji su ga narušavali, npr. na osnovu *Žitija sv. Otona Bamberškog* može se utvrditi da su čitava plemena prelazila na novu religiju[628], ali tek pod pritiskom viših državnih vlasti. Izvori ne nude verodostojne podatke o uspešnim misijama među paganskim plemenima, bez vrhovne državne vlasti, iako je u tom pravcu bilo pokušaja još od VII veka od strane misije franačke države, tačnije iz Bavarske[629], a takođe i iz Vizantije. F. Dvornik se slagao sa podatkom Konstantina Porfirogenita, da je car Heraklije uveo hrišćansku hijerarhiju u Hrvatskoj[630], premda ta činjenica, čak iako je tačna, nije nastavljena, jer ne postoje dokazi da je do preobraćanja te zemlje došlo pre IX veka. Ako je u IX veku Vizantija pokušala da hristijanizuje Strumljane, Drugoviće i Sagudate koji su naseljavali oblasti oko Soluna[631], moramo računati s dezintegracijom tih plemena koja su ostala u orbiti vizantijske države. Ovi periferijski primeri nisu ni u kom slučaju u suprotnosti sa opštim pravilom da u slovenskim zemljama, koje su imale političku samostalnost, plemenske zajednice, koje su zavisile od stava narodnih masa, nisu odlučivale o promeni religije, jer je tek državna organizacija davala impulse za faktičke promene. Ovo pravilo ne osporava ni pokrštanje još 14 čeških plemenskih knezova, 845. godine, u Ratizboni, koje se završilo krajnje neuspešno, što nije izazvano delatnošću – kako dokazuje K. Bosl[632] – bavarske misije, o kojoj se na terenu Češke ništa nije znalo, već primerom pokrštavanja Moravske 831. godine. Ratizbonsko pokrštavanje 845. godine ilustruje činjenicu da su plemenske starešine samo ubrzale organizaciono–državni prelom na ideološkom planu, a istovremeno dokazuje da je nužan uslov za promenu religije bila promena političkog uređenja, nastanak države. Za uspešnu inicijativu u oblasti pokrštavanja nisu pozvane plemenske, već državne starešine.

[628] E. Demm, *Reformmönchtum und Slavenmission im 12 Jh. wertsoziologisch–geistesgeschishtliche Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos von Bamberg* (Histor. Studien H. 419), Lübeck u. Hamburg 1970, s. 68.
[629] Łowmiański, *Początki Polski 4*, s. 429; Valsto, op. cit., s. 15; Zagiba, *Das Geistesleben*, s. 59, 113; Labuda, *Działalność misyjna*, s. 177.
[630] Dvornik, *Byzntium, Rome, The Franks*, s. 88; Vlasto, op. cit., s. 188; Łowmiański, *Początki Polski 4*, s. 266.
[631] Vlasto, op. cit., s. 10.
[632] Bosl, op. cit., s. 4, 12, 25; A. Naegle, *Kirchengeschichte* Bömhmens 1/1, Wien und Leipzig 1915, s. 48; Zagiba, op. cit., s. 71; Isti, Die christliche Mission bei den Slaven, (u): *Grossähren und die christliche Mission bei den Slave*, Wien 1966, s. 25; Z. Krumphanzlova, Die Regensburger Mission und der Sieg der lateinischen Kirche in Böhmen im Licht archeologischer Quallen, (u): *Millenium Dioeceseos Pragensis 973–1973*, Wien 1974, s. 30.

Pridobijanje starešina susednih varvarskih naroda za hrišćanstvo spadalo je u oprobane političke metode Vizantije. G. Moravčik je utvrdio određene pravilnosti politike koja je težila konverziji stepskih kneževa i naroda uglavnom iz političkih razloga. Strani starešina primao je hrišćanstvo u Konstantinopolju, gde mu je kum bio car, koji mu je davao visoku vizantijsku titulu, najčešće patricija, posle čega se vraćao u zemlju u pratnji monaha koji su bili neka vrsta misionara[633]. Ponekad su se varvarski vladari, kao u slučaju hazarske misije Konstantina Filozofa, obraćali caru da im pošalje misiju. Lako je zapaziti da ta politika pridobijanja vladara za hrišćanstvo nije donela Vizantiji velike koristi, niti urodila trajnijim pozitivnim rezultatima tamo gde istorijski uslovi nisu pogodovali primanju hrišćanstva iz vizantijskog centra. O promeni religije nije odlučivala volja samog vladara, koji je raspolagao prinudnim sredstvima i mogao da naredi da se narodi pokrste. Nužna je bila i podrška društvene vrhuške i odsustvo jačeg otpora širih narodnih masa. Problem pokrštavaja postaće još složeniji ako ga budemo razmatrali sa tačke gledišta organizaciono–društvenog procesa. Ogromna većina slovenskih zemalja donela je odluku o prijemu nove religije tokom IX i X veka, kada su se svuda (osim Polablja) formirali jaki organizaciono–državni centri, mada proces stvaranja država nigde nije bio završen u trenutku primanja hrišćanstva, čak su u svakoj zemlji postojali snažni plemenski relikti, koji su služili državnim centrima, koji su predstavljali opoziciju novoj religiji, u slučaju da je centralna vlast insistirala na njenom prihvatanju, o čemu govore izvori za Češku u vreme Borživoja. Uopšte, iz tog ili nekog drugog razloga hristijanizacija glavnog centra je dovela do razdora između njega i pertinencija, čije tragove nalazimo i u Bugarskoj (u njenim specifičnim uslovima Protobugari su predstavljali opoziciju), Rusiji i Poljskoj. Utoliko je postizanje jednoglasnosti u glavnom centru, koji je davao inicijativu, bilo značajnije, a to se nije moglo postići mehaničkom naredbom. Obazrivi vladar, koji se orijentisao u situaciji, trudio se da postigne sporazum sa glavnim državnim centrom, da bi što lakše izašao na kraj s teškoćama i zajedničkim naporima nametnuo volju celoj zemlji. Jasno je da je u skladu s načinom mišljenja ondašnjeg društva promena religije zahtevala pravni akt, koji je knez usaglašavao s društvenom vrhuškom, pa čak i sa celim narodom glavnog centra. Ovom zaključku vodi naša analiza ondašnjih društveno–političkih odnosa u periodu formiranja države; zaključak zahteva potvrdu istorijske indukcije, koja operiše konkretnim činjenicama, što ćemo sada takođe uraditi.

[633] Moravcsik, *Byzantinische Mission*, s. 27.

Na primeru Rusije možemo pratiti tok borbe između tradicionalnog kultnog prava i hrišćanskog "božanskog prava" tokom 120 godina. Prema Konstantinu Porfirogenitu, Rusija je prvi put primila hrišćanstvo 866/867. godine, na vizantijsku inicijativu, a tu inicijativu potvrđuju i opšte tendencije politike Vizantije, koje smo već pomenuli, i odsustvo političkog interesovanja za novu religiju Rusije, koja je sa svih strana bila okružena paganskim narodima. Kada je u Rusiju prispeo nadbiskup iz Vizantije (867.), knez je pozvao svoje podanike na zbor, na kome je zajedno sa starešinom razmatrao pitanje prijema nove religije. Čudo koje je učinio nadbiskup izvukavši iz vatre neoštećeno jevanđelje, uverilo je Ruse u hrišćanskog Boga[634]. Prihvatanje novog božanstva bilo je pravni akt, koji je izveo knez uz učešće starešina i narodnog zbora međutim, činjenica da se hrišćanstvo posle 867. godine nije utvrdilo u Kijevu, dokazuje da je odluka doneta u konjukturnim okolnostima, bez dublje političke motivacije, koji predstavljaju uobičajeni impuls za primanje hrišćanstva. Stoga, možemo pretpostaviti da su Grci dobili jedino pravo da propovedaju Jevanđelje, što, s obzirom na nepripremljen teren, nije urodilo plodom. U prilog ovakve interpretacije prvog pokrštavanja u Rusiji govore raniji, analogni događaji u Švedskoj, poznati iz Rimbertovog *Žitija sv. Anskara*. Kralj i švedske velmože molili su 829. godine cara Ludviga Pobožnog da im pošalje misiju. Na čelu misije nalazio se sv. Anskar[635], koga je kralj Bern primio blagonaklono u Birki, ali se sa svojim starešinama (*cum suis... fidelibus*) složio na ispovedanje nove vere, a ne na njeno zvanično prihvatanje; misija je od prve uspela[636]. Pa ipak, za vreme druge misije (852.) Anskar je naišao u Švedskoj na nepovoljnu situaciju. Došlo je do "pobune", jer je misija izbacivala paganska božanstva i uzdizala strana. Očigledno da je misija propovedala uništenje paganskih božanstava; braneći ih, njihovi branitelji su ustali protiv nove religije. Tu se nije radilo o "netoleranciji" pagana, kako se to tumači[637], već o borbi koja bi rezultirala tolerantnošću hrišćanskog ekskluzivizma. U novonastaloj situaciji kralj se slagao sa nastavljanjem misije, ali pod uslovom da se s tim "slože bogovi" i da to dozvoli narod. Gatanje je pošlo naruku misiji, sazvan je narodni

[634] Łowmiański, *Początki Polski 5*, s. 143–144; Müller, *Byzantinische Mission*, s. 29; Theophanes continuatus (ex rec. I. Bekkeri), Bonnae 1838, V, cap. 97 (s. 343); A. N. Saharov, "Diplomatičeskoe priznanie" Drevnej Rusi" (860), Vlst. 6/1975, s. 33–64.
[635] *Vita Anskarii*, cap. 9 (s. 30).
[636] *Vita Anskarii*, cap. 11 (s. 32).
[637] H. Qungberg, *Die Nordische Religion und das Christentum. Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingerzeit*, Gütersloh 1940, s. 197; H. Jankuhn, "Das Missionsfeld Ansgars", Frümittelalterliche Studien 1, Berlin 1967, s. 213–221.

zbor (najverovatnije u Birki). Jedan od prisutnih (*senior natu*) je zaključio da treba omogućiti hrišćansku misiju, jer iskustvo pokazuje da hrišćanski Bog pruža uspešno pomoć u sudbonosnim trenucima, te ga se treba držati u slučaju da vlastiti bogovi otkažu blagonaklonost. Pomenuti zaključak je prihvaćen, kralj je dozvolio misiji da ostane u zemlji, s tim što je trebalo doneti ukaz i u drugom delu zemlje (u Upsali)[638]. Tako su nove odluke potvrdile prava misije koja je ona dobila 20 godina ranije. Međutim, nije bilo govora o odricanju od grupne religije zvaničnim i opštim prihvatanjem hrišćanstva. Ovde se u potpunosti ispoljava pravni aspekt religijskih inovacija, koje zavise od odluka zbora, a takođe se ispoljavaju teškoće na koje misija nailazi tamo gde je narodni zbor sačuvao politički značaj. Ako je u Birki i Upsali činio izvesne ustupke, to je manje važno, jer se radi o izrazitom pritisku kraljevske vlasti. Ovo je karakteristično i za interpretaciju odnosa u Rusiji, koji su veoma slični švedskim, mada ih izvori mnogo slabije osvetljavaju. Međutim, ocrtava se bitna, zajednička crta: i u Švedskoj i u Rusiji o pitanjima religije odlučuje zbor.

U Birku je hrišćanstvo prodrlo zahvaljujući trgovačkim kontaktima s hrišćanima, posebno sa Dorštatom[639], slično je i u Rusiji, prvi hrišćani su sigurno bili Varjazi, koji su trgovali s Carigradom[640]. Nova vera morala je da dospe njihovim posredstvom – mada znatno kasnije – na kneževski dvor, kneginja Olga joj se priklonila vladajući umesto maloletnog sina Svjatoslava, nastavivši da to čini i kasnije, kada je ovaj bio zauzet ratovanjima. Primivši hrišćanstvo 957. poželela je da preobrati i svoj narod, zanemarivši tradicionalne norme, ali je i preduzimajući organizaciju hrišćanske misije u Kijevu, na svoju ruku – putem diplomatskog sporazuma naišla na nepremostive prepreke. Vizantija, poučena iskustvima iz 867. godine, odugovlačila je sa slanjem misije, zbog toga se kneginja obratila Otonu I, međutim biskup Adalbert (961.), koji se nalazio na čelu misije, morao je sramno da napusti rusku zemlju. Jasno je da je Olga pozvala misiju na svoju incijativu, bez saglasnosti državnih organa, tj. kneza i zbora, tako da nemački izvori karakterišu njen postupak izrazom: *ficte*[641]. Ruski letopis je opi-

[638] *Vita Anskarii*, cap. 26 (s. 55–57), cap. 27 (s. 57–59).
[639] *Vita Anskarii*, cap. 27 (s. 58).
[640] PVL, s. 61; Budovnic, op. cit., s. 82; Müller, op. cit., s. 31.
[641] *Reginonis abbatis Prumiensis cum continuatione Treverensi*, Hannoverae 1890, s. 170 (g. 959, 960); M. V. Levčenko, *Očerki po istorii russko–vizantijskih otnošenij*, M. 1956, s. 222; Müller, *Byzant. Mission*, s. 32; G. Ostrogorski, Vizantija i kievskaja knjaginja Ol'ga, (u): *To Honor of R. Jakobson 2*, The Hague Paris 1967, s. 1458–1473; M. A. Alpatov, *Russkaja istoričeskaja mysl' i Zapadnaja Evropa XII–XVII vv.*, M. 1973, s. 64–72; B. Ja. Ramm, *Papstvo i Rus' v X–XV vekah*, M. L. 1959, s. 36; V. T. Pašuto, *Vnešnaja politika Drevnej Rusi*, M. 1968, s. 119.

sao stav tih organa na osnovu relativno svežih podataka[642], izveštavajući kako se Olga u vezi s tim legalno obratila sinu, međutim, Svjatoslav, koga je majka nagovarala da primi hrišćanstvo, dao je odričan odgovor: "Kako da primim sam tuđe pravo? družina će mi se smejati zbog toga"[643]. "Družina" u ovom slučaju ne znači kneževu telesnu gardu, već njegovo okruženje, bojare i ratnike. Knez, iako je pravno odlučivao, bio je svestan svoje faktičke zavisnosti od stava društvene vrhuške. U stvari, Olga je tvrdila: "Ako se ti pokrstiš, učiniće to i svi ostali", ali se Svjatoslav nije složio s tim. U ovom sporu obe strane su bile u pravu: Olga je bila pronicljivija, osećala je da vreme ide naruku hrišćanstvu, a Svjatoslav se bolje orijentisao u aktuelnim stvarima i znao da njegova sredina još nije sazrela da obaci staru religiju. Teško je reći da li podatak o ovim kontroverznostima odgovara stvarnosti. Ali, jedno je sigurno, on odslikava strukturu mišljenja u oblasti ondašnjih shvatanja religije. I Hlodvig, koji je bio spreman da primi hrišćanstvo i koga je podsticao biskup Remigije, bojao se da se narod neće složiti sa odbacivanjem svojih bogova. U poslednjem slučaju narod je prihvatio promenu religije[644]. Vladimir, koji je ostvario Olgin program, tretirao je promenu religije i kao politički korak i kao pravni akt, koji zahteva usaglašavanje kneževe volje sa stanovištem kompetentnih društvenih činilaca. Kada se na dnevnom redu našlo pitanje izbora novog prava (zakon): bugarskog, nemačkog, jevrejskog ili grčkog, knez je sazvao svoje bojare i gradske starešine na savetovanje, pri čemu se lično izjasnio za grčko pravo, sa čim su se bojari složili: "Da grčko pravo nije bilo dobro, ne bi ga primila tvoja baba Olga, koja je bila najmudrija"[645]. Time je Olgi odata posmrtno čast, mada letopis ne navodi da li su to učinili bojari. Na žalost, nismo sigurni u tačnost prvobitnog podatka u letopisu, jer je u njega uneta korsunska legenda, tako da je na osnovu sačuvanog teksta teško reći da li se u prvobitnom tekstu ćutalo o uzdizanju pitanja pokrštavanja na nivo zbora, kao što je to bilo 867. u Rusiji, a pre toga u Birki i Upsali. Vladimir je sigurno primio hrišćanstvo u Kijevu (987/988)[646], međutim, kako nije bilo sveštenika, obred nije izvršen nad celim narodom. Tek nakon osvajanja Korsuna (Hersona, 989. godine) Vladimir se vratio sa četom prezvitera, naredio da se sruši Perunov idol i da narod počne

[642] I. Šahmatov, *Razyskanija*, s. 111, 545.
[643] PVL., s. 73–74; Šahmatov, *Razyskanija*, s. 546.
[644] Gregorii Turonensis, *Historia Francorum II*, cap. 31, cap. 39, SRMerov. 1, Hanoverae 1885, s. 92.
[645] PVL., s. 137(987); Šahmatov, *Razyskanija*, s. 560.
[646] M. V. Levčenko, *Očerki po istorii russko–vizantijskih otnošenij*, M. 1956, s. 364; V.T. Pašuto, *Vnešnaja politika Drevnej Rusi*, M. 1968, s. 74; Łowmiański, *Pocz. Pol.*, 5, s. 222, 324.

da se pokrštava. To nije bila arbitralna naredba, već naredba doneta zajedno sa bojarima i gradskim starešinama. Prema letopiščevim rečima, narod je rado prihvatio naredbu i idući ka reci govorio: "da ta stvar nije dobra, ne bi je prihvatio knez i bojari"[647]. Istaknuto je učešće bojara, međutim, nije pomenuto učešće zbora. A možda su reči koje se pripisuju narodu tragovi diskusije na zboru? Izgledalo je da je letopis omalovažio tu instancu. Letopis se, međutim, zadovoljio opisom pokrštavanja u Kijevu, ne otkrivajući pravnu proceduru, koja je omogućila pokrštavanje naroda na terenu.

Pravni aspekt promene religije u Rusiji je ipak relativno jasan, izvori otkrivaju različite faze date procedure: dopuštanje hrišćanske misije legalnim putem 867. godine, Olgini pokušaji organizovanja misije nelegalnim putem, Vladimirova legalna odluka o zvaničnom primanju hrišćanstva. Ruski podaci olakšavaju interpretaciju analognih rešenja u drugim slovenskim zemljama, o kojima se još manje zna. Tako u bavarskom izveštaju o pokrštavanju u Karantaniji, u trećoj četvrti VIII veka, pada u oči da se ne pominje legalna odluka, koju su doneli merodavni organi o zvaničnom pokrštavanju, što ne mora da znači da je društvo u celini to nerado prihvatalo, ali može da ukazuje na izvesne otpore. Olginu metodu najočiglednije da je prihvatio knez Borut, jer je, oprezno pripremajući tlo za pokrštavanje, poslao svog sina Gorazda i bratanca Hotimira u manastir u Hjemseji, gde su dobili hrišćansko vaspitanje, iako je sam ostao paganin. Posle njega vladao je kratko Gorazd, ali se nije usudio da razvije hrišćansku misiju, to je tek učinio Hotimir, dopustivši rad grupi prezvitera, na čelu sa biskupom Modestom i gradeći crkve. Ova oživljena delatnost mogla se razviti samo uz legalnu saglasnost društvenih činilaca (starešina i narodnog zbora), s obzirom da bavarski izvor to ne pominje, verovatno nije postojala zvanična masovna hristijanizacija, već je samo data dozvola za rad misije. Ekskluzivnost hrišćanske doktrine verovatno je dovela do izbijanja narodne pubune protiv misije za Hotimirova života, dok je ustanak posle Hotimirove smrti sasvim izbacio hrišćansko sveštenstvo iz Karantanije[648]. Karantanija može poslužiti kao primer da o promeni religije ne odlučuje samo kneževa volja, već i stav društva. Još uvek sveža državna organizacija ovde je posebno isticala

[647] PVL., s. 149 (g. 988); V. N. Tatiščev, *Istorija ross. 1*, M. 1962, s. 112.
[648] Łowmiański, *Początki Polski 4*, s. 250–254; R. Kolarič, Sprachliche Analyse – III. Allgemeingeschichtlische und sprachliche Fragen, (u): *Freisinger–Denkmäler–Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slovenen*, München 1968, s. 61–78; F. Tremel, Der Slavenzehent als Quelle der Siedlunsgeschichte, (u): *Das östliche Mitteleuropa in Geschichte und Gegenwart*, Wiesbaden, 1966, s. 109–113.

kneževu bespomoćnost. Suprotan primer pruža Bugarska, koja je u trenutku primanja hrišćanstva u vreme kneza Borisa imala iskristalizovanu državnu građevinu. Prema rečima pape Nikole I, Boris je ceo svoj narod naveo na pokrštavanje, međutim, narod je sa bojarima na čelu ustao protiv novog prava i kneza. Knez se krvavo obračunao sa bojarima i njihovim porodicama, dok je narod oslobodio kazne, iako je ugušio pobunu[649]. Izgleda da je Boris naredio pokrštavanje, narod se u početku povinovao naredbi, ali je uskoro pobedila vezanost za staru religiju. U stvarnosti je bilo drugačije. V. Zlatarski je primetio da je pobuna okupila protobugarske bojare iz severoistične Bugarske[650]. Verovatno je hrišćanstvo imalo podršku slovenskih starešina koji su bili upoznati sa situacijom u Karantaniji, Hrvatskoj, Moravskoj, što je iz političkih razloga izazivalo bojazan kod protobugarskih velmoža. Nesumljivo je da je Boris imao za sobom većinu društva, sa kojim se slagao oko promene religije – uostalom u obliku koji nam nije poznat. U uslovima snažne, stabilne državne vlasti knez je mogao da preuzme nadležnost zbora, čak u vezi s religijom i da organizuje njenu promenu, ali da bi osigurao uspeh svojoj akciji morao je znati stav bar dela naroda, osobito politički merodavnog.

Kod zapadnih Slovena – osim Polablja – izvori bliže osvetljavaju okolnosti koje su pratile primanje hrišćanstva od strane Borživoja i u Češkoj, koja mu je pripadala. Podatke o tome pruža Kristijan, ali 100 godina kasnije, kada su se pojedinosti mogle zaboraviti. Pisac je glavnu zaslugu pripisivao Borživoju, koga je krstio Metodije na Svatoplukovom dvoru. Ovaj knez se poslužio istom metodom, kojom se poslužila kasnije Olga, tj. doveo je misiju u Češku izostavljajući uobičajenu proceduru, čime je izazvao burnu reakciju naroda (plebsa, jer to pre ukazuje na obične ljude), vezanog za svoju religiju, koji su ostali u zemlji, pomogli da se vrati. Zauzevši kneževinu nastavio je s pokrštavanjem, Kristijan ga naziva "osnivačem religije" (*religionis institutor*), iako ne pominje zvanično uvođenje hrišćanstva[651]. Prema Kristijanu, počeci hrišćanstva u Češkoj bili su "nelegalni", nametnuti od strane društvene vrhuške. Zvanično ona je postala hrišćanska zemlja u vreme Spitignjeva, koga su u Nemačkoj smatrali za prvog hrišćanskog kneza u Češkoj, verovatno zbog toga što se priključio latinskoj crkvi.

[649] Vidi napomenu 504; ABert., s. 85 (g. 866); O. Pritsak, *Die bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren*, Wiesbaden 1965, s. 34 (april ili maj); T. Wasyilewski, "Data chrztu Bulgarii", POSłow. 18(1968), s. 115–129, maj 866.

[650] V. N. Zlatarski, *Istorija na p'rvoto B'lgarsko carstvo 2*, Sofija 1927, s. 48; Solius, The Legacy, s. 3.

[651] Krystian, cap. 2 (s. 94).

U Polablju hrišćanstvo su uvodili nemački osvajači. Pri osnivanju biskupija nisu pitali za saglasnost mesna plemena. Jedini pravi centar slovenskog hrišćanstva, koji je prihvatila domaća državna vlast, nastao je kod Obodrita, iako je došlo do dugotrajnog rascepa između dva odlučujuća faktora u vezi s promenom religije: kneza i stanovništva. Dinastija je mnogo puta izražavala naklonost prema religiji osvajača, koja ju je približavala krugu zapadnog feudalizma, dok je narod, s obzirom na odbojnost prema religiji osvajača i zbog pritiska Lučičana i Rana ostao pri veri predaka sve do XII veka. Možda je to bila automatska podela u formiranju odnosa, s jedne strane sa hrišćanskom Saskom, a kasnije i s Danskom, a s druge s paganskim Lučičanima i Ranima. Činjenica da je obodritski knez 931. godine primio hrišćanstvo značilo je da se lično angažovao i da se kneževska vlast osamostalila, međutim, osnivanje biskupije u Stargardu u vreme vladavine kneza Mšćivoja značilo je zvanično i masovno primanje hrišćanstva, jer tako proizlazi iz izveštaja Adama Bremenskog o Mšćivojevom unuku Gotšalku, koji je nameravao da pripoji crkvi sve vernike, koji su priznavali hrišćanstvo za vreme vladavine njegovog dede, iako je, realno, preobratio samo trećinu[652]. Očigledno je da je 968. godine sav obodritski narod formalno primio hrišćanstvo, a prema nekim drugim podacima morao je da se izjasni za biskupiju[653]. Međutim, čini se nesumnjivim da je do tako značajnih promena moralo doći nakon sporazuma kneza i s velmožama i s narodom na zboru. Pa ipak, 1018. godine Obodriti su se odrekli hrišćanstva i nisu mu se vraćali sve do polovine XII veka. Gotšalk (umro 1066. godine) nije uspeo da privoli svoje podanike da prihvate odluku iz 968. godine, tako da je inicirao misiju *de facto*, a ne *de iure*, pridobijajući vernike s velikim naporom. Za vladavine Henrika Gotšalkovica (umro 1127. godine) samo je kneževski dvor priznavao hrišćanstvo, dok je celokupno stanovništvo bilo pagansko. Postojala je simbioza između hrišćanskog kneza i paganskog naroda.

O pravnom aspektu pokušaja hristijanizacije kod Obodrita izveštavamo samo na osnovu posrednih pokazatelja. Međutim, oni se jasno ocrtavaju na zapadnopomorsko–polapskim terenima Vratislavljeve kneževine, koja je pripadala Poljskoj. U pravnom aktu uzimaju se u obzir dva činioca: velmože i narod. Stanovište kneza Vratislava, koji

[652] Adam Bremenski III, cap. 19 (s. 162); H.–D. Kahl, "Slavisches Heidentum und christliche Stammeisfürsten", Archiv f. Kulturgeschichte 44/1962, s. 81–85; Helmold, cap. 108 (s. 212).

[653] Łowmiański, *Początki Polski 5*, s. 286–288.

je bio naklonjen hrišćanstvu, formiralo se ranije, s obzirom da je bio skriveni hrišćanin, mada nije nasilno nametao volju svom narodu, niti vršio pritisak da bi pojedine zemlje i plemena naterao da prihvate hrišćanstvo. U slučaju otpora pretila je intervencija vrhovnog kneza, Boleslava Krivoustog. Pomenuta pravna procedura najpreciznije je opisana u Pižicama[654]. Predstavnici misije najpre su otišli na savetovanje starešinama, koje su u najučtivijem vidu obavestili o stavu kneževa[655]. Od okupljenih su čuli ono što treba da učine da će učiniti dobrovoljno i rado; stvar je preneta na forum narodnog zbora, koji je, na veliko iznenađenje misije, doneo odluku brzo i bez suprotstavljanja[656]. Iznenađenje je razumljivo, jer su retki bili primeri dobrovoljnog pristupanja plemenskog organa hrišćanstvu. Međutim, moramo imati u vidu da su Pižičani ulazili u sastav šireg društvenog uređenja, koje je već bilo državno, trpeli njegov pritisak, štaviše, kako su bili u susedskim i bliskim odnosima s Poljskom, verovatno su primili i novu religiju. Ne vidimo njihovo nepoverenje prema Otonovoj pratnji. Masovno su bili došli pred misiju, pomažući biskupovoj pratnji da se smesti u podgrađu. Opis otkriva da je odluka doneta uz saglasnost naroda i da je odgovarala atmosferi koja je u to vreme vladala u narodu. Analogno raspoloženje vladalo je i u Kamjenju, gde je misiju dočekala kneginja, Vratislavljeva žena, koja je boravila u tom gradu i znala za hrišćansku religiju (tj. tajno ju je ispovedala među paganima) i na vest o uspehu misije u Pižicama uspela da dobije saglasnost naroda[657]. Slično je bilo u Klodnu (danas Klodkovu na Regi, južno od Tšebjatova), gde je sakupljena "bogata žetva"[658], a isto tako u nekom gradu, čije ime nije navedeno, koji je nešto pre toga opustošio Krivousti[659]. Tek se u Kolobžegu biskup susreo sa uzdržanošću naroda, jer se njegov veći deo nalazio (*pene omnes*) iz trgovinskih razloga na stranim ostrvima[660]. Međutim, tu se nije radilo o izbegavanju donošenja odluke, već pre o strahu da se značajna odluka donosi na zboru u smanjenom sastavu; Kolobžežani su takođe prihvatili biskupove argumente. I za primorski grad Bjalograd Herbord kaže da su "svi u njemu dobrovoljno prihvatili Gospoda"[661], tj. na zboru je doneta jednoglasna odluka.

[654] Herbord II, cap. 14(s. 84–87); *Vita Prieflingensis II*, cap. 4 (s. 32); Ebo II, cap. 5 (s. 64).
[655] Herbord II, cap. 14 (s. 85).
[656] Herbord II, cap. 14 (s. 86); *Vita Prieflingensis II*, cap. 17 (s. 33); W. Dziewulski, "Likwidacja pogaństwa na Pomorzu Zachodnim", ZHist. 25/1960, s. 10 i 12.
[657] Herbord II, cap. 19 (s. 97).
[658] Herbord II, cap. 38 (s. 136); *Vita Prieflingensis II*, cap. 19(s. 50); Ebo, II, cap. 18 (s. 87).
[659] Herbord II, cap. 38 (s. 36).
[660] Herbord II, cap. 39 (s. 137); *Vita Prieflingensis II*, cap. 20(s. 50); Ebo II, cap. 18(s. 87).
[661] Herbord II, cap. 39 (s. 139); *Vita Prieflingensis II*, cap. 20 (s. 51); Ebo II, cap. 18(s. 87).

Na zapadnim terenima, počev od Volinja, odnos prema hrišćanstvu je bio neprijateljski, nagovaranja biskupa nisu urodila plodom, tek ih je pretnja ratom s Krivoustim nagnala da se zamisle. Volinjani su svoju odluku vezivali za stav Ščećina, glavnog grada plemena (*totius gentis principes haberentur*), što je bilo u skladu s plemenskom procedurom zbora, iako su se u potaji nadali da će biskupa tamo snaći smrt[662]. U Ščećinu je misija naišla na jak otpor, koji nije ustuknuo ni pred fizičkom silom, batinama i kamenicama, tako da misionarska propaganda nije donela rezultate: istina, seosko stanovništvo, koje je dolazilo na pijacu, rado je slušalo rečite mmisionare, ali se nije usudivalo da menja religiju, jer je za to bio potreban kompetentan organ (zbor) i dvomesečni napori misije bili su uzaludni[663]. Tek kazne Krivoustog i pretnja ratom primorala ih je na poslušnost, mada pravna forma nije bila zadovoljena. Ščećinjani su pozvali na zbor (zajednički) ogromno mnoštvo seoskog stanovništva i posle dugih diskusija podredili se kneževim zahtevima[664]. Ova odluka postala je merodavna i za Volinjane. Volinjani su ubrzo pogazili svoju iznuđenu odluku i vratili se paganstvu, ali zahvaljujući nagovaranjima biskupa, za vreme druge misije, ščećinjske starešine su uz pomoć naroda ponovo donele odluku "da se veruje u Hrista"[665]. Poseban slučaj čini preobraćanje, za vreme Otonove druge misije, polapske zemlje Vanzlove, koja je pripadala Vratislavu, a koju je činila četiri grada: Uznoim, Goćkuf, Vologošč i Dimin[666]. Knez Vratislav je sazvao u Uznoimu zbor plemenskog tipa, sastavljen od starešina koji su predstavljali pojedine teritorije gradova, kao i paganske sveštenike koji su branili svoju stvar. Uz pritisak s kneževe strane doneta je jednoglasno odluka da se odreknu idolopoklonstva i "gurnu vrat u jaram vere"[667]. Izvori ne pominju da je na tom zboru učestvovao i narod, iako to ne znači da lokalno stanovništvo nije bilo na izvestan način uključeno u donošenje odluke. Na celom Vratislavljevom prostoru narod uglavnom nije pružao otpor, izuzev Vologošča, u kome je nešto pre toga bio podignut paganski hram, a paganski sveštenici su podbadali narod na pobunu. U delovima gde stara religija nije likvidirana pravnim aktom idolopoklonstvo je i dalje cvetalo – kao na primer u vkšanjskoj zemlji, koja je branila tradicionalna verovanja[668].

[662] Vita Prieflingensis II, cap. 7 (s. 37).
[663] Herbord II, cap. 26 (s. 112–114); *Vita Priefgensis II*, cap. 8(s. 38); Ebo II, cap. 9 (s. 69–71); Herbord II, cap. 30 (s. 118–120); *Vita Prieflingensis II*, cap. 10 (s. 41).
[664] Vita Prieflingensis II, cap. 10 (s. 41); Herbord II, cap. 30(s. 120).
[665] Vita Prieflingensis III, cap. 10 (s. 68); Ebo III, cap. 16(s. 123); Herbord III, cap. 20 (s. 182).
[666] Vita Prieflingensis III, cap. 4 (s. 60).
[667] Ebo III, cap. 6 (s. 104–106); Herbord III, cap. 3(s. 152–155).
[668] Ebo III, cap. 14–15 (s. 118–120); Herbord III, cap. 11–12 (s. 169–171).

Mogli smo se uveriti da se sprovođenje pravnog akta, kojim se ukida stara religija, sprovodilo prinudno, što je bilo nužno kada je bilo u pitanju prevazilaženje kompleksa verovanja i kultnih oblika koji su od pamtiveka uspešno delovali. Pa ipak, činioci koji su vršili pritisak na narod uglavnom su izbegavali varljiva mehanička rešenja, trudeći se da legalizuju novu religiju u skladu s tradicijom koja je religiju tretirala kao jedan od elemenata plemenskog prava. I pravni akt o preobraćanju u hrišćanstvo izvršavan je uz saglasnost triju činilaca: kneza, velmoža i naroda, koji promenu prihvata na zboru. Bio je to anahronizam državnog uređenja, diktiran još uvek jakom tradicijom i elementima plemenskog uređenja, kao i nužnim koncesijama u odnosu na narod vezan za grupnu religiju.

Nema razloga misliti da je priprema za primanje hrišćanstva u Poljskoj, s pravnog aspekta, izgledala drukčije, iako izvori ne nude jasne podatke o tome. U Titmarovom izveštaju o primanju hrišćanstva u Poljskoj zaslužuje pažnju činjenica, koju ovaj podvlači, da je narod (*membra populi*) to odmah prihvatio, sledeći voljenog vladara[669]. Ove reči potvrđuju da je došlo do usaglašavanja stavova kneževih i narodnih, na osnovu čega možemo zaključiti da su u donošenju odluke uzeli učešće svi zainteresovani činioci. Jedino uznemiruje što je biskupija osnovana u Poznanju, a ne u prestoničkom Gnjeznu, u čemu ipak možemo videti analogiju sa Bugarskom; Boris je preneo metodijevsku misiju iz Pliske u okolinu Preslava, bojeći se protobugarskih elemenata u prestonici, koji su bili neprijateljski raspoloženi prema slovenskoj misiji[670]. Očigledno da je i u Gnjeznu biskupiji pretila neka opasnost, iako ne od strane Poljana, jer je teško pretpostaviti veće neslaganje između njih i kneza, već od nepoljanskih plemenskih elemenata, van tačno određenih granica *civitas Schinesghe* ili njene nadležnosti, odakle je velmože i vitezove masovno privlačilo Gnjezno, kao prestonica države, što je uslovljavalo neprestanu konfrontaciju s novom religijom, čak direktnu opasnost po njenog biskupa. To je, očigledno, želeo da izbegne Mješko I, međutim toga nije trebalo da se boji Boleslav Hrabri, kada je osnivao mitropoliju u Gnjeznu.

Grupna religija, koje su se odrekli u korist hrišćanstva, nije imala za narod istu ideološku vrednost. U nenarušenom plemenskom uređenju, religija je činila sastavni deo plemenskog prava, njena odbrana je istovremeno bila i odbrana integralnog sistema. Međutim, kod naroda koji su prešli na državno uređenje, grupna religija je predstavljala re-

[669] Łowmiański, *Początki Polski* 5, s. 578.
[670] Soulis, napomena 650.

likt ili jedan od relikata dezintegrisanja celine. Odricanje od te religije na plemenskom nivou bilo je jedino moguće pod spoljnjim pritiskom, dok je na državnom nivou proizlazilo iz novih potreba preobraženog društva. Ukoliko je državno uređenje bilo razvijenije, utoliko je promena religije predstavljala lakši problem, a knez, koji je želeo da primi hrišćanstvo, mogao je da računa s većom podrškom društvenih činilaca. Iz tog ugla trebalo bi sagledati slučajeve kada hristijanizaciju nije sprovodila domaća, već tuđinska vlast, nad pokorenim slovenskim narodom, kako je to bilo u Polablju. H.–D. Kal ističe u nemačkoj politici u Polablju dva momenta: politička osvajanja usmerena protiv paganskog kulta i misionarsku akciju koja je navodila slovenski živalj na dobrovoljno preobraćenje[671]. Ovaj dvoetapni mehanizam preobraćanja izrazio je Bruno iz Kverfurta biblijskim obrtom: *compellere intrare*[672], što označuje: primorati na dobrovoljno primanje nove vere: Ovo je drugačija formulacija onoga što nazivamo pravni aspekt hristijanizacije, jer u uslovima plemenskog uređenja dobrovoljno odlučivanje postulira odluku zbora. Ovakvo postavljanje problema u uslovima X – XI veka, u većem delu Polabja, temelji se jedino na domišljanjima, jer su jedino dobro poznata osvajanja i osnivanja biskupije, koje kako to pravilno primećuje K. Timjenjecki, "nisu stvarane za Slovene, već za nemačke biskupe"[673]. I, na kraju, činjenica je što su opisali najobavešteniji nemački hroničari, da se radilo o materijalnom iskorišćavanju slovenskog življa[674]. Nedostaju, međutim, bilo kakvi podaci o tome da je osvajanje pratila misionarska akcija krunisana pozitivnim odlukama plemenskih zborova ili formalnim pokrštavanjem osvojenih plemena. To ne pominje ni Vidukind, koji je spadao u najobaveštenije, ni nemačke hronike iz X veka, sve do ustanka 983. godine, sa kojim je započeo dugi period defanzive nemačkih snaga u Polablju, i to severnom. Hrišćanstvo je postizalo izvesne trenutne uspehe u severnom Polablju, u okviru obodritske države, ali ne i na terenima koji su bili pod neposrednom nemačkom vladavinom. Kada Titmar u vezi sa slovenskim ustankom iz 983. godine pominje da su se pobunili narodi, koji su posle primanja hrišćanstva bili pod vlašću nemačkih kraljeva[675],

[671] H.–D. Kahl, "Zum Geist der deutschen Slavenmission des Hochmittelalters", HMKGesch. (1963), s. 156–176.
[672] H.–D. Kahl, "Compellere intrate, Die Wendenpolitik Bruno von Querfurt in Lichte hochmittelalterlichen Mission – und Völkerrechts", HMKGesch., s. 177–274 (iz 1955).
[673] K. Tymieniecki, "Państwo polskie w stosunku do Niemiec i cesarstwa średniowiecznego w X wieku", PPPol. 1/1962, s. 290.
[674] Thietmar III, cap. 17(s. 133); Adam Bremenski, II, cap. 42 (s. 102), III, cap. 23(s. 166); Łowmiański, *Początki Polski 5*, napomena 936; Widukind II, cap. 20 (s. 84).
[675] Thietmar III, cap. 17(s. 131); Kahl, *Compellere intrare*, s. 208; Wipon, cap. 33 (s. 52).

njegove reči o "primanju hrišćanstva" su konvencionalni obrt, a ne konkretna potvrda u izvorima masovne hristijanizacije. Reč je o pojedinim pokušajima misionara, kao što je recimo Bosov, koji nisu doneli rezultate koji bi zaslužili pažnju, izuzev srpske zemlje koja je bila pod izrazitom nemaškom vlašću. I na lužičkosrpskim terenima, koji su izgubili samostalnost, sa paganima su sklapani ugovori (po svoj prilici potvrđivani na narodnim zborovima), kojima su nesumnjivo regulisana pitanja pokrštavanja i danka. Narod nije razlikovao pravno ta dva pojma[676], to jest pokrštavanje je smatrao aktom prinude, što je teško usaglasiti s pojmom "intrare". Uostalom, i na lužičkosrpskim terenima hristijanizacija je izvedena uz jasno učešće Čeha, što potvrđuju brojne pozajmice iz hrišćanske terminologije češkog porekla[676a]. Što se tiče lužičkog prostora ili prostora severnog Polablja (izuzet Obodrita) tamo je sačuvano plemensko uređenje u nenarušenom vidu, tesno povezano s grupnom religijom. Hrišćanstvo nije imalo nikakve šanse da tamo prodre, jer se pre 983. godine uopšte nije čulo za presije koje su imale za cilj masovnu hristijanizaciju, narod je jedino primoravan da plaća porez. Jednom reči, tu nedostaju osnove da se govori o ostvarenju načela "intrare" u granicama koje su zacrtala nemačka osvajanja, a nemački izvori su prilično brojni i zainteresovani za datu problematiku, tako da se ne može govoriti o slučajnom prećutkivanju datih činjenica. Prema tome, smemo li tvrditi da je u toj sferi dominiralo načelo samog "compellere"? Ovakva tvrdnja ne bi bila sasvim tačna, jer nemačke vlasti nisu pridavale poseban značaj pokrštavanju, da ne bi komplikovale odnose sa osvojenim narodima. Mogli bismo se složiti i sa tvrdnjom G. Labude "da je hristijanizacija prepuštena toku stvari"[677]. S tim što je sprovedena znatno kasnije i u uslovima prinude, pod pritiskom nemačkih kolonista, što potvrđuju i Helmoldove reči (pogl. 89).

[676] Helmold, cap. 18 (s. 38).
[676a] A. Frinta, *Bohemismy a palaeoslovenizmy v lužickosrbské terminologii křestanské a jejich dějepisný význam*, Praha 1954, Acta Universitatis Carolinae 1954, 5: Philologica, s. 28–38.
[677] Labuda, *Działalność misyjna*, s. 202.

2. Misija i hristijanizacija

A. Preobraćanje Slovena

Pravni akt je predstavljao spoljašnju, pravnopolitičku formu prelaska sa paganskog kulta na hrišćanski kult, izražavao deklarativno pristup novoj religiji. Spoljašnju stranu preloma, obuhvaćenu pravnim aktom, činila je revizija tradicionalnih vrednosti povezana sa eksponiranjem novih vrednosti u okviru natprirodnog sveta. Taj "intelektualni prevrat" hrišćani su izražavali prilično nejasnom formulacijom, kao prelazak sa vere u stvorene stvari na veru u Tvorca tih stvari. To znači da je nesintetizovani verski pluralizam zamenjen monoteizmom. Istina, još u doba indoevropske zajednice iz kosmogonijske koncepcije nastala je vera u obožavano nebo, koju su preneli pojedini indoevropski narodi, između ostalih i Sloveni, poštovaoci Svaroga i Peruna, iako pojam prototeizma nije igrao glavnu ulogu u doba indoevropske zajednice, kao ni u slovenskom verskom sistemu, niti je narušavao pluralističku strukturu verovanja. Stoga je prevrednovanje vrednosti bilo značajno, s obzirom na ekskluzivnost hrišćanskog sakruma, koji je osuđivao nekadašnja božanstva (u kolektivnom smislu) isključujući njihov kult, kao suprotnost novoj veri. Načelo ekskluzivnosti stvaralo je posebne teškoće procesu hristijanizacije, jer je paganski živalj ukazivao poverenje svom božanstvu, što je bilo u skladu sa njegovim dotadašnjim "religioznim iskustvom". Jer je božanstvo pružalo istinsku zaštitu, a u slučaju da ova zataji, smatralo se da je to iz opravdanih razloga, čiji su uzrok sami ljudi; sada je u odnosu na hrišćanski sakrum imalo ulogu konkurenta, kada ovaj nije zadovoljavao potrebe zainteresovanih. Odvikavanje naroda od stare paganske prakse, posebno od magije, predstavljalo je izuzetno težak zadatak, koji crkva nikada do kraja nije ostvarivala. Hristijanizacija je nailazila na ozbiljne teškoće i sa pozitivne strane – i to ne zbog sadržine verovanja, u koju se nije sumnjalo, već pre zbog sistema crkvenih zabrana i naredbi, koji je nepoznat paganskoj religiji, koji katkad mučno sputava

ponašanje pojedinca. Ljudstvo, koje je bilo spremno da poveruje u višeg hrišćanskog Boga i u dogme nove religije, nije bilo sklono da se upregne u jaram njenih propisa i odrekne se zaštite starih božanstava. Pri tome, izostavljam pitanje materijalnih dažbina crkvi.

Dakle, deklarativni pravni akt morala je da prati – a delimično da mu prethodi, delimično da tapka za njim – neuporedivo dugotrajnija, teža i ozbiljnija akcija ideološkog izjednačavanja ljudstva za ciljeve nove religije i usvajanje načela te religije. Hrišćanska misija je u toj akciji vršila ulogu jurišnog odreda. Načini vođenja misije, na koje ćemo se još vratiti, proizlazili su iz opštih pretpostavki doktrine, pokazujući zakonitosti koje su se ponavljale u različitim zemljama i epohama, sadržavajući i izvesne specifične crte koje su zavisile od istorijskih i lokalnih uslova[678]. Jedan od specifičnih problema za slovensku misiju predstavljale su razlike u jeziku, s jedne strane misionara irskog, nemačkog, romanskog ili grčkog porekla, a s druge – slovenskog življa, čiji je govor bio stran zapadnim misionarima, koji su pored nužnog savlađivanja elemenata tuđe kulture, zbog uspešnijeg delovanja, morali da savlađuju dodatnu teškoću, tj. strani jezik ili da organizuju mrežu kompetentnih prevodilaca. Jezička barijera stvarala je posebne teškoće u početnoj etapi misije, s obzirom da nije bilo misionara slovenskog porekla, slovenske crkvene terminologije – koja bi olakšala sporazumevanje između učitelja veronauke i opsednitih, nije bilo ni tekstova molitvi, ni liturgijskih formula prilikom udeljivanja sakramenata, pa čak ni prevoda Svetog pisma i dr. Prvi misionari dobili su u zadatak da počnu da stvaraju slovensku, makar religijski veoma skromnu, liturgiju.

Ako izostavimo pokušaje evangelizacije slovenskog življa za vreme Iraklijeve vladavine, o čijem toku i rezultatima ne znamo ništa pouzdano, ili neuspešne pokušaje zapadnih misionara, prva istorijska etapa slovenske misije nastupila je u drugoj polovini VIII veka u Karantaniji, uz učešće irskih monaha, koji su prednjačili na tom polju, zatim romanskih (iz Akvileje) i naročito brojnih bavarskih (iz Salcburga).

Tim monasima treba zahvaliti za početak primene slovenskog jezika u crkvene svrhe, koja je inicirana i preneta sledećim pokolenjima kao i za utvrđivanje slovenske terminologije[679]. U poslednje vreme F. Zagiba dokazuje[680] da su u Karantaniji nastali prvi slovenski tekstovi na romansku (u krugu akvilejske patrijaršije) ili irsku inicijativu, pozivajući se na *Apologiju* Crnorisca Hrabrog, koji je utvrdio da su Slo-

678 M. Rechowicz, *Chrzest Polski*, s. 67–74; Labuda, op. cit., s. 200–206.
679 Łowmiański, *Początki Polski 4*, s. 319–322.
680 Zagiba, op. cit., s. 115.

veni posle primanja hrišćanstva koristili grčka ili rimska slova u svom jeziku – "nepravilno"[681], tj. bez utvrđenog pravopisa, pre no što je Konstantin Filozof sastavio slovensko pismo[682]. Najstariji slovenski tekst na latinskom pismu sačuvao se u vidu *Brižinskih odlomaka*, s kraja X veka[683], mada je, po svoj prilici, nastao ranije, pre misije solunske braće. Zagiba njegov nastanak vezuje za teološku školu koja je obrazovala prezvitere za slovensku misiju, koja se, po autorovom mišljenju, nalazila u Mariji Saal (Karantanija)[684]. Za tu misiju trebalo je da se pripremaju i druge škole pri katedralama i manastirima (Split, Salcburg, Akvileja), a čuvena *Conversio Bogoariorum et Carantanorum* imala je da bude priručnik za "slovenstvo"[685]. Jednom reči, pre nego što su solunska braća prispela u Moravsku cvetale su slovenske misionarske studije, bila je razvijena slovenska crkvena pismenost, koja će koristiti latinski alfabet, i u školama su se školovali slovenski sveštenici[686]. Na žalost, ove lepe slike slovenske misije nema u izvorima. Prema Ćirilovom *Žitiju*, Rastislav se žalio caru Mihajlu zbog nepostojanja "učitelja koji bi na pravom (našem) jeziku propovedao hrišćansku veru", a ne zbog držanja liturgije na stranom jeziku. Isto to izražava, samo drugim rečima, Metodijevo *Žitije* koje Rastislavu pripisuje sledeću tvrdnju: "Nemamo (nikoga) ko bi nas usmerio na istinu i razumljivo poučio"[687]. Ne znamo ko je i koliko uspešno (pod pokroviteljstvom Pasave) uputio misiju u Moravsku u trenutku preobraćenja (831), samo je očigledno da sveštenstvo – iz jezičkih razloga – nije bilo na odgovarajući način organizovano. Nedovoljnost sveštenstva u Moravskoj priznao je i mogunski sinod 852. godine, pomenuvši da je hrišćanstvo u toj zemlji još uvek sirovo[688]. Učenici, koje je Rastislav predao Ćirilu da izučavaju slovenski jezik, nisu preuzeti iz latinske škole, kako to tvrdi Zagiba, već ih je knez vrbovao *ad hoc*, tj. "okupio" ih, prema istorijskom izvoru, u tom cilju, a nije "uputio" na školovanje. Sigurno je i knez Kocelj[689] na sličan način odabrao učenike za slovenske škole. Kao Vladimir I u Rusiji, koji je posle pokrštavanja odredio decu za školovanje. Protiv nastanka slovenskih tekstova na latinskom još u VIII veku govori i nemačka analogija. Najraniji po-

681 Zagiba, op. cij., s. 16; Soulis, *The Legacy*, s. 25.
682 K. M. Kuev, *Černerizec Hrab'r*, Sofija 1967, s. 188, 194, 213, 328.
683 Freisinger Denkmäler, München 1968, s. 201–209, 210–215.
684 Zagiba, op. cit., s. 81.
685 Zagiba, op. cit., s. 91.
686 Zagiba, op. cit., s. 91; Hauck, Kirchengeschichte 2, s. 480 p. 1, 712, p. 1.
687 *Żywot Konstantyna*, ZKMet., cap. 14 (s. 65); *Żywot Metodego*, ibidem, cap. 5 (s. 106).
688 MMFHist., 4/1971, s. 34.
689 *Żywot Konstantina*, ŻKMet., cap. 15(s. 68, 72).

kušaji pisanja na nemačkom usledili su neposredno pre stupanja na presto Karla Velikog (768–814) i sastojali su se od pokušaja sastavljanja rečnika: prvi kontinuirani nemački crkveni tekstovi nastali su tek za vreme vladavine pomenutog vladara[690]. Slovenski tekstovi pojavili su se svakako kasnije, jer su misionari imali posla sa stranim, slabo naučenim jezikom. Irski, romanski i nemački sveštenici su učeći slovenski jezik morali, da sastavljaju priručne rečnike, dok u nemačko-latinskoj istoriografiji IX veka nalazimo brojna lična i geografska slovenska imena napisana latinskim slovima, te je Crnorizac Hrabar mogao misliti na tu vrstu zapisa. Jer, kontinuirani slovenski tekstovi: molitve, liturgijske formule, pre su učeni napamet i na taj način prenošeni s kolena na koleno, kako je to verovatno kasnije bilo i u Poljskoj, gde se nije znalo za slovensku azbuku (posle 997. godine).

Međutim, Zagibinu tvrdnju o ranijem nastanku slovenskih tekstova na latinskom podržavaju neki lingvisti. Prema R. Kolariču, *Brižinski odlomci*, na osnovu "istorijskih" (tj. istorijsko–jezičkih), paleografskih podataka, nastali su najkasnije u drugoj polovini VIII veka, a pisac drugog odlomka, u njegovoj prvobitnoj latinskoj verziji, trebalo bi da bude akvilejski patrijarh Paulin II (787–802)[691]. Ovde nije mesto da ulazimo u ta sporna pitanja, koja su pre svega jezičke prirode. Očigledno je da slovenski tekstovi na latinskom nisu odigrali značajniju ulogu u razvoju slovenske misije, a ako su se pojavili i ranije na južnim terenima, slovenskim ili karantanijsko–panonskim, na sever su mogli prodreti kasno i u malom broju, posebno u Polablje. Sa istorijskog stanovišta, ipak, čini se verovatnije da su slovenski tekstovi na latinskom nastali tek sledeći primer metodijevske misije. Još u vreme Titmara, merseburškog biskupa, bilo je krajnje neobično da se nemački misionari služe slovenskim tekstovima na latinskom pismu, jer, ističući zasluge prvog merseburškog biskupa Bosa (968–969), pomenuti hroničar ističe da je ovaj, u nameri da olakša hristijanizaciju, prepisivao slovenske reči (*Sclavonica scripserat verba*)[692]. V. Šlezinger smatra da je Boso, pre toga monah sv. Emerama u Ratizboni, preneo na sever misionarske metode iz južne Nemačke[693], ali to je samo pretpostavka. Jer, "prepisivanje slovenskih reči" zvuči zagonetno. To se može shvatiti kao da je Boso sastavio za sebe slovensko–latinski rečnik, međutim nisu isključene ni molitve, liturgijski tekstovi. Tek od Helmolda saznajemo da je nemački sveštenik prepisivao celovit slovenski tekst na Polablju: revnosni sveštenik Bruno imao je propovedi ispisane slovenskim rečima, koje je čitao po potrebi[694]. Hroničar je tu zabeležio izuzetnu činjenicu.

[690] H. von Bohr, *Die deutsche Literatur von Karl dem Grossen bis zum Beginn der Höfischen Dichtung 770–1170*, Müchen 1968, s. 16.
[691] R. Kolarič, Sprachliche Analyse, (u): *Freisinger Denkmäler, s. 107, 120.*
[692] Thietmar II, cap. 37 (s. 101); Hauck, *Kirchengesch. 3*, s. 95, 98.
[693] W. Schlesinger, *Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter 1*, Köln–Graz 1962, s. 24, 220; Zagiba, op. cit., s. 123, 141.

Učenje misionara izgubilo je značaj krajem IX veka u oblasti slovenske liturgije, a istovremeno specijalne slovenske azbuke[695] (u početku glagoljice, a kasnije ćirilice), jer su raniji preobraćeni centri davali misionare zemljama u kojima se pokrštavanje odvijalo kasnije: proteranu slovensku misiju iz Moravske primio je raširenih ruku Boris u Bugarskoj[696], a sveštenici, u pratnji kneginjice Ane od Carigrada do Kijeva, nesumnjivo su bili misionari, i to pre svega bugarski[697]. Dalju brigu kneževa: Rastislava moravskog, Kocelja panonskog, Borisa bugarskog, Vladimira ruskog predstavljalo je školovanje vlastitog sveštenstva, koje će izvoditi bogosluženje na maternjem jeziku. Ali i na terenima latinske liturgije, starije u pogledu hristijanizacije, slovenske zemlje pružale su misionarsku pomoć mlađima, susedima. Zbog čega bismo sumnjali da biskup Jordan nije koristio usluge češkog sveštenstva, kad je ono ostavilo tragove u poljskoj crkvenoj terminologiji? Spremnost starijih misionara, već organizovanih centara za pružanje pomoći novim terenima, jedino osporava stav poljskog episkopata prema hristijanizaciji zapadnog Pomorja, o čemu izveštava Herbord. Boleslav Krivousti je uzalud uveravao biskupe svoje zemlje da prosvete pagane koji žive u "senci smrti". Iznerviran trogodišnjim odugovlačenjem misije, knez se obratio za pomoć bamberškom biskupu[698]. Iz izveštaja proizlazi da se nije radilo o apsolutnom odbijanju, već o pomeranju termina misije za kasnije, sa čim se knez nije mogao složiti, verovatno iz političkih razloga (a možda i zbog želje da osnuje novu biskupiju). Jasni su i razlozi odugovlačenja poljskog episkopata: poljska misija je nesumnjivo bila angažovana u drugim delovima Pomorja, u koje nije pušten Oton, jer je njegova misija isključivo usmerena na Vratislavljevu državu. Druga je stvar što stav episkopata govori o ograničenim mogućnostima delanja poljske misije. U svakom slučaju, misija sv. Otona na pomorsko–polapskim terenima bila je veštački poduhvat, iniciran žurbom Krivoustog, a istovremeno zakasnela pojava, s obzirom na jezik misionara u slovenskoj sredini. Sloveni su već bili zre-

[694] Helmold, cap. 84(s. 164).
[695] Soulis, *The Legacy*, s. 25–27.
[696] Soulis, *The Legacy*, s. 22; Gjuzelev, *Knjaz Boris Pervi*, s. 224.
[697] PVL., s. 149–150 (g. 988).
[698] Herbord II, cap. 5 (s. 71); W. Kümmel, **Die** *Missionsmethode des Bischofs Otto von Bamberg und siener Vorläufer in Pommern*, Wrocław 1975, sl. 167; G. Labuda, "Początki organizacji kościelnej na Pomorzu i na Kujawach w XI i XII w.", ZHIst 33/3/1968, s. 43; W. Dziewulski, "Biskup pomorski Wojciech", ZHist. 23/4/1957, s. 14.

li da organizuju vlastitu misiju, dok je Oton predstavljao misiju tudinskog karaktera, nesposobnu da uspostavi neposredan kontakt s lokalnim življem, jer je kontaktirala uz pomoć prevodioca. Istina, Oton je u mladim godinama boravio na poljskom dvoru i upoznao dosta dobro poljski jezik[699], međutim on mu je pre svega koristio za konverzaciju, dok je za svoje propovedi koristio stalno usluge "opreznog čoveka", budućeg pomorskog biskupa Adalberta-Vojćeha[700]. Kada se jedan od glavnih misionara, Udalrik, uputio Vkšanima, takođe ga je pratio prevodilac, poljski monah, čije se ime ne pominje[701]. Taj organizaciono-jezički nedostatak bio je neutralisan zahvaljujući Otonovom smislu za organizaciju, njegovom misionarskom oduševljenju i sposobnosti da uveri slušaoce.

Delatnost slovenske misije odvijala se u dvema oblastima[702]: objavljivanje ideološkog rata paganstvu i širenje nove religije, mada je hrišćanstvo imalo ekskluzivan karakter i njegovo prihvatanje automatski je vodilo odricanju od verovanja i paganske prakse, koji su žigosani kao pogrešni i u neskladu sa karakterom nove religije. U stvarnosti, preobraćenje je bilo znatno složenije, s obzirom na vezanost naroda za tradicionalne kultne forme, čije je iskorenjivanje zahtevalo dugotrajne napore sveštenstva. U prvoj (veoma dugoj) fazi akcenat je bio na pozitivnim momentima, koji su u odnosu na Slovene prvi put formulisani posle pobede Karolinga nad Avarima. Godine 796. došlo je na obali Dunava, u Pepinovom logoru, do susreta sa predstavnicima episkopata, gde su utvrđena načela sprovođenja misije među "neprosvećenim" avarskim i slovenskim življem, tj. narodima koji su nastanjivali pokorenu Panoniju. Ta načela su prošireno tumačenje uputstava o poučavanju i krštenju naroda, sadržanih u Jevanđelju po Mateju (28; 19, 20) i Jevanđelju po Marku (16; 16), tj. na pretpostavci dobrovoljnog primanja nove vere, što su u karolinškoj praksi politički činioci, u manjoj ili većoj meri, iznuđivali. Evangelističke pretpostavke su prolazile kroz tri etape preobraćanja: učenje vere, pokrštavanje, usađivanje evangelističkih načela[703]. Glavnom momentu hristijanizacije, činu krštavanja, kao što

699 *Vita Prieflingensis I*, cap. 2 (s. 7); Helmold III, cap. 32 (s. 197).
700 Ebo III, cap. 12 (s. 112), cap. 14 (s. 119), cap. 15 (s. 122), cap. 16 (s 122), cap. 19 (s. 127); Herbord III, cap. 12 (s. 171), cap. 23 (s. 186); Ebo III, cap. 5 (s. 103), cap. 7 (s. 106); Herbord III, cap. 5 (s. 158); Herbord III, cap. 7 (s. 161), cap. 18 (s. 180); W. Dziewulski, "Stosunek Ottona Bamberskiego do organizacji kościelnej terenów zachodnio-pomorskich", ZHist. 23 (1–3) (1957, izd. 1958), s. 125; Isti, "Biskup pomorski Wojciech", s. 9.
701 Ebo III, cap. 14 (s. 120).
702 Ta dva cilja pominje dokument o osnivanju bamberške buskupije iz 1007. godine, *Diplomata Heinrich II*, nr 143 (s. 170); Kahl, *Zum Geist der deusch. Slawenmission*, s. 158.
703 Conventus episcoporum ad ripam Danubi 796 aestate, MGHist. Legum sectio III. Concilia 2 pars 1, Hannoverae et Lipsiae 1906, s. 172–176. Isto je izneo Alkuin (796), MGHist. Epistolae Karolini aevi 2, Berolini 1895, nr 111 (s. 160); Zagiba, op. cit., s. 64.

je poznato, prethodile su dve radnje: *abrenuntiatio diaboli* ili odricanje od paganskih verovanja i *confessio fidei* ili ispovedanje hrišćanske vere[704]. Prva aktivnost je u stvarnosti bila pre deklarativne prirode. Smatralo se da misija treba da počne od uveravanja pagana u istinitost nove vere, vere spasenja. S ovom intencijom misionari su započinjali svoju delatnost u kasnija vremena, ali znatno bolje od karolinške misije, jer su donosili i uputstva koja potvrđuju opravdanost promene religije i spoznaju ideološkog aspekta preobraćanja. Prema Brunu iz Kverfurta, sv. Vojćeh je izjavio Prusima: "dolazim vam radi vašeg spasenja, sluga sam onog koji je stvorio nebo i zemlju, more i sva živa bića"[705]. Istim ciljem se rukovodio Oton, koji je preklinjao Boga da izbavi pagane, *pro salute gentium*[706]. Međutim, pošto se nije dobro snašao u religiji pagana, uočava se velika razlika između Vojćehove argumentacije, koja je bila okrenuta Prusima i učenja koje je Oton propovedao u Pomorju i Polablju. Pojam "spasenje" u Otonovim ustima nije argument koji govori u korist nove religije. U govoru Otonovih izaslanika Pižičanima govori se o spasenju tog naroda, ali ne zato da bi se on pridobio za hrišćanstvo, već da se dokaže da je biskup došao njemu radi njegovog dobra[707]. Tek u propovedima preobraćenima biskup je poučavao o sreći, koja će ih snaći u carstvu nebeskom[708]. Ako su sinovi moćnog Domislava saznali o spasenju pre pokrštavanja, to je zbog toga što se njihovo preobraćenje odvijalo na netipičan način, reč je o dugim ličnim razgovorima biskupa s inteligentnim mladićima (*sagaces ingenio, prudentes eloquio*)[709], čiji su roditelji tajno ispovedali hrišćanstvo. Zanemarivanje ovog argumenta u uobičajenoj misionarskoj praksi[710] nalazi objašnjenje u ideologiji pagana, kojima je briga za budući život bila strana i koji su za zemaljske stvari tražili pomoć natprirodnih sila.

Uopšte, pitanje argumentacije, kojom su se misionari služili obraćajući se paganima, u cilju njihovog preobraćanja, od suštinskog je značaja za razumevanje konfrontacije dveju kultura, dva načina mišljenja. Ukazano je da u izvorima, koji se odnose na hristijanizaciju naroda u ranom srednjem veku, "nema ni traga o bilo kakvim pokušajima uveravanja preobraćenih da su učenja koja su im preneta istinita", osim pozivanja na materijalnu korist koju će imati ako prihvate novu religiju.

704 Rechowicz, op. cit., s. 69.
705 *S. Adalberti Pragensis vita altera*, MPHist. ser. nova t. 4/2/1969, cap. 25 (s. 32). Prema *Vita prior*, ibidem, t. 4/1/1962, cap. 28 (s. 42); J. Wolny, *Z dziejów katechezy*, DTKPol. 1, s. 168.
706 *Vita Prieflingensis II*, cap. 8 (s. 39); Ebo II, cap. 5 (s. 64).
707 Herbord II, cap 14 (s. 85).
708 Herbord II, cap. 15 (s. 87); Isti, II, cap. 18 (s. 93).
709 *Vita Prieflingensis II*, cap. 9 (s. 39–40); Herbord II, cap. 27 (s. 114), cap. 29 (s. 117).
710 I. Demm, *Reformmöchtum*, s. 69.

Iz ovoga zaključujemo o intelektualnom nivou preobraćenih, koji nisu razmišljali[711]. Da je ovaj zaključak ispravan podsetićemo na naredbu iz 796. godine, u kojoj su preobraćeni okarakterisani kao tup i nerazuman narod (*gens bruta et inrationabilis*), koji je nepismen (*idiotae et sine literis*) i s naporom shvata: *sacra mysteria*[712]. Zamerke se nesumnjivo odnose na društvenu vrhušku, na koju se jedino može odnositi prebacivanje o analfabetizmu; upućivali su ih obrazovani ljudi, kojima je smetala neotesanost pagana, što ne znači da su oni bili lišeni prirodne inteligencije i sposobnosti razumevanja hrišćanskih istina, što ilustruje navedeni primer sa Domislavovim sinovima. To što nisu tražili argumente koji će potvrditi istinitost nove religije, znak je da su, u skladu sa tradicionalnim načinom mišljenja predpismenog društva, koje se odlikovalo liberalizmom i slobodnim kolektivnim stvaralaštvom u oblasti religije, svaku religiju smatrali istinitom, ako ju je ispovedala neka društvena grupa, kao što nisu sumnjali ni u istinitost svih božanstava predmeta kulta. Stvaranje novog božanstva je pravna funkcija grupe, koja koristi taj atribut, jer za to ima razloga. Sloveni nisu mogli odreći atribut i hrišćanima. Bog, koji je ispovedan u mnogim državama, nije mogao biti nepostojeći. S obzirom da nisu nalazili na teškoće ontološke prirode, misionari su usmeravali argumente u drugom pravcu, tj. ukazivali su na dominantnost hrišćanstva nad paganskom religijom; ta dominacija morala se očitovati u oblasti uspešnije brige za čovekove zemaljske stvari, jer pitanje zagrobnog života nije izazvalo veće interesovanje. I u nordijskoj misiji onog vremena i u germanskoj uopšte, odlučujuću ulogu je igralo isprobavanje snaga između bogova i hrišćanskog Boga, o čemu svedoče brojni primeri[713]. Bila je to formulacija religije: konfrontacija dveju natprirodnih sila[714], iako je rešenje traženo na praktičnom zemaljskom, a ne na teološkom nivou. I na slovenskom terenu vodila se diskusija u okviru misije upravo na tom nivou, sa navođenjem argumenata i jedne i druge strane. Na uznamskom zboru razmotreno je stanovište koje su branili pagani, naime da je hrišćanski Bog najgori i najslabiji bog, a sluge koje propovedaju njegovu doktrinu da su neotesane, da prose i žive u bedi[715]. Ovo mišljenje bez sumnje je nesrećno sugerisao prethodnik Otonove misije, biskup Bernard, koji je, sledeći Jevanđelje (po Luki 10, 4) isticao u božjim rečima dobrovoljno siromaštvo izazvavši time podsmeh pagana i kompromito-

[711] Piekarczyk, *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*, s. 294.
[712] *Conventus episcoporum*, s. 174 i napomena 703.
[713] H. Qungberg, *Die nordische Religion und das Cristenrum*, Gütersloh 1940, s. 165–183.
[714] Qungberg, op. cit., s. 168.
[715] Herbord III, cap. 3 (s. 154).

vavši učenje koje je propovedao. Poučen tim iskustvom Bernard je savetovao Otonu da misiju dobro opremi hranom i odećom i da pred paganima hvali blagostanje, što je Oton i učinio[716], poneo je i bogate poklone kojima je darivao pagane i neofite[717]. Sav taj materijalni aparat štitio je misiju i njenog Boga od omalovažavanja pagana, ali ih to, naravno, nije uveravalo u dominantnost nove religije. Ako su se Pižičani na kraju odlučili da priznaju dominaciju hrišćanskog Boga, onda se to dogodilo samo zbog stranog porekla tog božanstva i zbog međunarodne situacije, koja je išla naruku hrišćanskim državama, a ne njima, u čemu su videli prst božiji. Pižičani su uopšte posumnjali da su njihovi bogovi (pravi) bogovi, odlučili su da te nemarne bogove napuste i da se stave pod zaštitu Boga koji brine o svojim vernicima[718]. Dominacija hrišćanskog Boga bila je toliko evidentna da je nisu mogli osporiti ni paganski sveštenici. Jedan od njih je u Ščećinu posle pokrštavanja i sledećeg bogootpadništva grada priznavao da je hrišćanski Bog moćan i da nema sile koja će ga pomeriti iz tog grada, prema tome savetovao je da se u hramu podignu dva oltara, hrišćanski i paganski[719]. Sluga bogova još se nije orijentisao u ekskluzivnosti hrišćanskog boga.

Glavni argument misionara odavno je bio dobro poznat i rado istican u odnosima s paganima, posebno od strane političkih činilaca, koji su vršili pritisak na paganske susede kako bi ih naterali da prime hrišćanstvo. Stvarana je atmosfera prezira prema paganstvu, trudili su se da izazovu kompleks inferiornosti među paganskim kneževima i da ih navedu da se ideološki izjednače sa hrišćanima. U predržavno doba, kada nije bilo zajedničkog jezika u oblasti uređenja, ovaj argument nije bio uverljiv za varvare. Kada je Siharius, Dagobertov poslanik, odbacio Samov predlog o sklapanju prijateljstva, rekavši da hrišćanima i slugama božijim ne priliči da prijateljuju sa psima, Samo, koji time nije bio pogođen, odgovorio je pretnjom da će božji psi rastrgnuti božje sluge[720]. Ovaj argument je postao aktuelniji u vreme formiranja slovenskih država i hristijanizacije. U to vreme kružila je priča o hrišćanskom vladaru koji je za svoju trpezu pozivao robove vernike, naređujući da se na dvoru iznose lošija jela za velmože pagane – kao u slučaju panonskog Inga ili je goste hrišćana gostio za stolom, a pagane na podu, kao što je to učinio Svatopluk sa Borživojem; a kada

[716] Ebo II, cap. 2 (s. 55), cap. 3 (s. 57); Herbord II, cap. 2 (s. 74); Kümmel, *Die Missionsmethode*, s. 19–23; Demm, op. cit. s. 69–71.
[717] Ebo II, cap. 9 (s. 110).
[718] Herbord II, cap. 14 (s. 86).
[719] Herbord III, cap. 16 (s. 177).
[720] Fredegar IV, cap. 68, SRMer. 2 (1888), s. 154; Helmold, cap. 16 (s. 34); P. Kirn, *Aus der Frühzeit des Nationalgefühls*, Leipzig, 1943, s. 15.

se Metodije smilovao nad Borživojem, ovaj je pristao da se pokrsti[721]. Ove anegdote ilustruju metode delovanja na varvare, koje su se sastojale u otkrivanju "pogrešaka" pagana. U njihovom kontekstu može se objasniti neobično ponašanje Mješka I, koji se, prema Titmaru, nije nikada usudio da u kožuhu uđe u dom u kome se nalazio markgrof Hodo, niti da sedi ako bi ovaj ustao[722]. Hodo je preuzeo funkciju 965. godine, dok je Mješko bio još paganin, te se pomenute forme ponašanja verovatno odnose na taj period. Razlika u veri podjednako je komplikovala i lične i međunarodne odnose, u slučaju vladara. Navodeći Harolda danskog da primi hrišćanstvo Ludvig Pobožni izjavljuje da će kult zajedničkog Boga omogućiti tešnje veze među njima i da će navesti hrišćane da pruže pomoć preobraćenima[723]. Pokrštavanje je preobraćenim kneževima otvaralo tako značajan put za srednjevekovnu politiku, ženidbene veze u krugu hrišćanstva: vizantijska kneginja Ana udala se za Vladimira I tek kada je ovaj, zahvaljujući njoj, primio hrišćanstvo[724], verovatno se i Dobrava udala za Mješka I, kada je ovaj odlučio da se pokrsti. I Gotšalk, hrišćanski knez paganskih Obodrita iz istih razloga oženio se danskom kneginjicom Sigridom itd. Potreba za asimilacijom s hrišćanskom sredinom – u skladu sa uspostavljanjem sve tešnjih veza sa njom – osećala se i u širim društvenim krugovima. Oton je objašnjavao Ščećinjanima da je već ceo svet, osim njih, prihvatio "svetlost istine" i zbog čega oni žele da ostanu u mraku?[725]. Slična misao se javljala i u glavama domaćeg življa: prema Ebu, pristalice hrišćanstva na savetovanju u Uznamu su se pozivale na to da su već svi okolni narodi (a Ebo dodaje: *totusque Romanus orbis*) upregnuti u hrišćanski jaram i da njima, ako budu odugovlačili s tim, preti nebeska kazna[726]. Analogan način mišljenja Helmold potvrđuje kod Obodrita. Vagrijski knez Pribislav je posle propovedi biskupa Gerolda priznao da hrišćanska religija nosi spasenje, mada je kao uslov da primi hrišćanstvo postavio izjednačavanje u imovinskim pravima sa Sasima (*in prediis et reditibus*), dok je pljačkanja kneza Henrika Lava i grofa Adolfa (II) holštinjskog smatrao preprekom na putu ka hrišćanstvu[727].

[721] *Conversio Bagoar et Carant.*, cap. 7 (s. 133); Krystian, cap. 2 (s. 92); Łowmiański, *Początki Polski 4*, s. 266; Labuda, "Działalność misyjna", *Fragnenty 3*, s. 201.
[722] Thietmar V, cap. 10 (s. 263); T. Wasilewski, Mieszko I, margrabia Hodo a dworska hierarchia ottońska, (u): *1000 let dziejów oręża polskiego*, Szczecin 1973, s. 177–179.
[723] Rimbertus, *Vita Anskarii*, cap. 7 (s. 26).
[724] PVL., s. 138 (988).
[725] Herbord II, cap. 30 (s. 120).
[726] Ebo III, cap. 6 (s. 106).
[727] Helmold, cap. 84 (s. 16).

Bez obzira što se prelom pogleda na svet u Pomorju i Polablju dogodio u specifičnim istorijskim uslovima i sa zakašnjenjem od 130–150 godina ili znatno više, u poređenju sa drugim slovenskim zemljama, ipak su uvek konfrontirana dva ista sveta, dve iste religijske koncepcije i to se sve završavalo istim rezultatom. I opservacije činjene na osnovu *Žitija sv. Otona* su opšte vrednosti. U skladu sa evangelističkim premisama misija je započinjala propovedanjem reči božje, iako to nije menjalo stav naroda: biskup Oton je više od dva meseca držao propovedi u Ščećinu, ali nije uspeo da slomi otpor lokalnog življa, koji se pokolebao tek kad je primio usmenu ili pismenu naredbu Boleslava Krivoustog, koji mu je pripretio ratom i kada se posle rušenja hramova i statua ispoljila nemoć bogova, on je konačno primio novu religiju[728]. Argumenti misionara sadrže krajnji prakticizam, stoga teološka pitanja ne igraju nikakvu ulogu, jer su, prema shvatanjima pagana, neosporna. Opšteslovensku vrednost ovih opservacija možemo proveriti na osnovu jednog izvora, koji govori veoma opširno o motivima preobraćenja. To je izveštaj o preobraćenju Vladimira I, sačuvan u ruskim letopisima i *Slovo* Konstantina Filozofa, koje je upleo u taj izveštaj. Nasuprot *Žitiju sv. Otona*, koje u načelu opisuje realne činjenice, ruski izvor sadrži književnu obradu, koja je odraz ondašnjeg viđenja motiva promene religije. Ovim se objašnjava izvesno poklapanje ruskog izvora i *Žitija sv. Otona*. Na ruskom terenu konfrontacija se odvijala na drugom nivou, jer je očigledno da je knez Vladimir bio spreman da odbaci religiju predaka i pređe na monoteizam. Iz različitih razloga pokušavaju da ga privole za svoju veru predstavnici četiri monoteističke religije: islama, judaizma, latinskog ("Nemci") i vizantijskog hrišćanstva.

Ovo rivalstvo je književna fikcija[729], s obzirom da pažnju zaslužuju argumenti koji padaju od strane triju prvih religija i motiva za izbor, koji je Vladimir učinio. Argumentacija se sastoji od dve vrste sadržaja: "apologetskog" i običajnog (u jednom slučaju istorijskog). Jer, evo šta kažu bugarski muslimani: "Verujemo u Boga, a Muhamed nas uči... (između ostalog, kako da biramo ženu i o raspusnosti posle smrti). Onaj ko je siromašan na ovom svetu, biće i na onom, onaj ko je bogat ovde, biće i tamo...". "Nemci iz Rima" govore u papino ime: "Naša ve-

[728] *Vita Prieflingenis II*, cap. 11–13 (s. 41–45); Herbord II, cap. 30, 31 (s. 118–122).
[729] Verzija je nastala pod uticajem *Žitija Konstantina Filozofa*, tj. njegove arapske i hazarske misije; T. Manteuffel, Les tentatives d'entrainement de la Russie de Kiev dans la sphère d'influence latine, Acta Poloniae Historica 22/1970, s. 42 i ruska verzija *Materialy naučnoj sessii polskih i sovetskih istorikov* Kiev 1872, s. 140–149; V. Parhomenko, *Načalo hristianstva Rusi*. Očerki iz istorii Rusi IX–X vv., Poltava 1913, njenu pogrešnost izneo je A.A. Šahmatov u recenziji o tom radu, ŽMNProsv. 1914, avgust, s. 338; Alpatov, op. cit., s. 74.

ra je svetlost, klanjamo se Bogu koji je stvorio nebo i zemlju, zvezde, mesec i sva bića, dok su vaši bogovi drvo". A hazarski Jevreji: "Hrišćani veruju u onoga koga smo razapeli na krstu; mi verujemo u Boga jedinog, u Avrama, Isaka, Jakova". Sve te izjave povezuje zajedničko monoteističko uverenje, preko koga Vladimir prelazi apsolutnim ćutanjem, što se ne može objasniti samo činjenicom da se radilo o neospornim problemima (jer je knez mogao da izrazi svoje slaganje), međutim Vladimir nije uzeo reč ni o spornim pitanjima, kao što je, recimo, zamišljanje budućeg života kod muslimana (pominjanje Muhameda i pape). Očigledno je da letopisac nije zamišljao da mogu izazvati bilo kakvu refleksiju u njemu (mada u njemu ne treba videti istorijsku ličnost, već predstavnika svih istočnih Slovena). Drugim rečima, kriterijum izbora religije nije predstavljao "apologetski" nivo, već drugi, nivo običaja, tj. istorije. Upravo na tom nivou vodi se dijalog između monoteista i Vladimira. Bugari tvrde da ih Muhamed: "uči da obrezuju polne udove, da ne jedu svinjetinu, ne piju vino, a da posle smrti vode raspusan život s devojkama". Poslednji propis posebno se dopao Vladimiru, ali je islam odbacio zbog obrezivanja, zabrane jedenja svinjetine i pića, koje "za Ruse predstavlja radost". U "nemačkoj" religiji osudio je "post prema mogućnostima", značajniji nedostatak video je u judaizmu, koji preporučuju "hazarski Jevreji": činjenicu da je Bog rasuo jevrejski narod zbog njegovih grehova. "Želite li da i nas snađe isto zlo"? – odgovorio je svojim sagovornicima[730]. Tako je "običajni" kriterijum omanuo duž cele linije razmatranih predloga. Drugačija je intervencija Ćirila, koga su Grci poslali Vladimiru. On se u polemici s Bugarima, Nemcima i Jevrejima (hazarskim) poziva na činjenicu iz Biblije održavši dugo *Slovo* ili teološko–istorijsko izlaganje o stvaranju sveta, prvobitnom grehu, sudbini jevrejskog naroda i iskupljenju, o strašnom sudu, koji se završava slikom toga suda i obraćanjem Vladimiru: "ako hoćeš da budeš u istom redu s pravednicima, onda se pokrsti".

Letopisac dalje pripoveda o Vladimirovoj reakciji, iz koje proizlazi izvesna sumnja: uzbuđeno je posmatrao ikonu, primio učenje od srca, mada nije izvukao zaključak, nije prihvatio teološku argumentaciju i odlučio je da nastavi "s proučavanjem vere" na svoju ruku, to stanovište su prihvatili bojari i gradske starešine, iako je Ćirilo bio jasan: uostalom "niko svoje ne kudi", treba proučiti službu božju na licu mesta i onda izvršiti izbor. Delegirao je desetak razumnih ljudi od kojih su jedni krenuli u Bugarsku (nadkamsku), drugi u Nemačku (Hazarija uopšte nije pomenuta), treći u Grčku, gde su tek otkrili čari

[730] PVL., s. 103–105 (g. 986).

čudesne religije[731]. Na kraju, odlučio je kriterijum spoljašnje moći božanstva, izražene u grčkom bogosluženju. S obzirom na superiornost grčke civilizacije i materijalne kulture u Evropi onog vremena izbor je bio pravilan. Ovde ne smemo prevideti da se radi o služenju istim argumentom kao i u Polablju, ali u druge svrhe, jer je tamo u prilog uverenju u moć hrišćanskog Boga govorila politička briga o vernicima, dok je u Rusiji politička moć rasla u znaku skromne polidoksije, politeizma u zametku i svežeg "slovenskog monoteizma". Rešenje je takođe traženo u "estetskom" izrazu moći hrišćanskog božanstva. Međutim, u *Povest vremenih let* uzgred je ubačen podatak, koji je kasnije prirode, o pokrštavanju Vladimira, kome se, na čudesan način, vratio vid, koji je pre toga izgubio za vreme opsade Korsuna[732].

Pomenuli smo već strani podatak u povesti, naime da je Vladimir privremeno prihvatio Ćirilovu argumentaciju. Taj motiv se objašnjava time što je *Slovo* Konstantina Filozova predstavljalo umetak u povesti, koji, prema A. S. Ljvovu, potiče iz moravsko–češke sredine, i da je najpre redigovano u istočnoj Bugarskoj (dunavskoj), a kasnije u Rusiji[733]. Pitanje istinitosti vere bilo je strano ondašnjim slovenskim umovima, jedino je priznavana razlika između religije koja se uspešnije ili manje uspešno brine o svojim pristalicama ili religije koja u većoj ili manjoj meri odgovara običajima ili estetici date sredine.

Razmatrajući podatke iz izvora o motivima i praktičnosti pokrštavanja, nigde nismo našli uputstva o tome da su knezevi i velmože ispoljavali želju da preko crkve utvrde državni aparat ili ublaže ideološke razlike među pojedinim plemenima povezanim u jedinstven državni organizam i da na taj način ideološki ojačaju državu, kako na to literatura uobičajeno gleda[734]. Crkva je odigrala značajnu ulogu u formiranju feudalnog uređenja, predstavljajući značajan element u njemu, iako je njeno učešće u organizacionim procesima države i društva bilo posledica hristijanizacije, a ne njen svestan cilj.

Praktičnost u odnosu pagana prema religiji, strani pojmovi koje je uvelo hrišćanstvo, kao religijsku isključivost, poput greha, spasenja, koji su doveli do suštinske revizije pogleda na svet, posebno stroga pravila koja su regulisala ponašanje pojedinca, otežavali su primanje nove vere, objašnjavajući takođe činjenicu da su je Sloveni 796. negativno ocenjivali, ili izuzetne teškoće na koje je nailazila Jordanova delatnost u Poljskoj, ili pak konflikt sv. Vojćeha s njegovom pastvom u

[731] PVL., s. 134–135 (g. 987); P. Szczaniecki, *Sl użba Boża w dawnej Polsce (1)*, Poznań 1962, s. 5.
[732] PVL., s. 138 (g. 988).
[733] L'vov, *Issledovanie Reči Filosofa*, s. 333–396; Šahmatov, *Razyskanija*, s. 147.
[734] Grudziński, *Pogaństwo* , s. 42; Budovic, *Obšč. mysl'*, s. 180.

Češkoj itd. itd. Pa ipak, to što su paganske instance odlučile da prime novu religiju, iako se to temeljilo na vanteološkim motivima, značilo je formalno odricanje od paganskih verovanja (*abrenuntiatio diaboli*) i izražavalo volju da se nova religija primi (ekvivalent *confessio fidei*). Priznavanje pravnog akta, kao uslova koji je dovoljan za dopuštanje pokrštavanja prilično je pojednostavilo zadatak misiji u prvoj etapi njenog rada i prebacivalo teškoće oko obučavanja u treću etapu ili u period posle pokrštavanja. Protiv tog rešenja govorila je značajna okolnost: ljudstvo koje je bilo pravno i psihološki pripremljeno da primi hrišćanstvo skoro da nije imalo pojma o pitanjima vere. I biskup Oton, u skladu s propisima Jevanđelja i crkve, zahtevao je katehizaciju "preobraćenih" pagana. U prvom preobraćenom gradu – Pižicama – katehizacija je trajala sedam dana, naravno uz učešće duhovnika i monaha. Za to vreme "preobraćeni" su najbrižnije poučavani o svemu što se odnosi na hrišćansku veru[735]. I u Ščećinu, koji je bio brojniji od Pižica i neprijateljskije raspoložen prema novoj religiji, katehizacija je, prema Herbordu, trajala nekoliko dana (*per aliquot dies*), iako su pre toga porušeni hramovi i idoli. Eflinhenski monah se više interesovao za očišćenje grada od prljavštine idolopoklonstva nego za katehizaciju, koju čak nije ni pominjao[736]. Užurbana i površna katehizacija je očigledna stvar; ne može se objasniti prethodnim (pre pravnog akta) propovedima biskupa, jer one nisu ostavile nikakav utisak na ljudstvo, niti su dopirale do njihovih mozgova. Katehizacija se, očigledno, odvijala kroz dijalog sa katihetama, npr. žene u Kamjenju su priznavale da ubijaju žensku novorođenčad, zbog čega su naročito ukorene[737]. Pa ipak, Otonova pedantna metoda nije bila opšteprihvaćena, tj. prihvaćeno je prvo rešenje: gde god se moglo organizovati. U Rusiji nije bilo govora o katehizaciji Kijevljana, jedino se kaže da je Vladimir jednoga dana naredio da se ukloni Perun, a drugoga da se izvede pokrštavanje na Dnjepru. Ne znamo u kojoj je meri ova vest istinita, ali svedoči o tome da se katehizacija nije smatrala nužnim uslovom za pristupanje pokrštavanju. Po svoj prilici, ni pokrštavanje u Poljskoj nije se odvijalo drugačije. Titmar ne pominje da je narod, koji je primao hrišćanstvo odmah posle Mješka I, katehizacijom pripremljen za taj čin, iako opisuje teškoće koje je u svom misionarskom radu imao biskup Jordan[738]. I *Rimsko žitije sv. Vojćeha* i Bruno, koji izveštava o sv. Vojćehu, govore o tome da je on u Gdanjsku pokrstio gomile (*hominum multe caterue, populum grande nimis*), mada prećutkuju pripremu

735 Herbord II, cap. 15 (s. 88).
736 Herbord II, cap. 36 (s. 131); *Vita Prieflingensis II*, cap. 11 (s. 42); Kümmel, op. cit., s. 41.
737 Ebo II, cap. 5 (s. 65).
738 Thietmar IV, cap. 56 (s. 221–223).

za taj čin[739]. Iako ćutanje nije dovoljan dokaz, moramo uzimati u obzir rusku analogiju i teškoće u prelamanju slovenskog načina mišljenja bez misli o većem uticaju.

B. Utvrđivanje nove religije

Treća etapa misije – praktično usađivanje načela hrišćanske religije narodu – trajala je vekovima i bila povezana sa dušebrižništvom. Razvijala se neravnomerno, u zavisnosti od geografskog položaja i klasne pripadnosti, da bi krajem XII veka postigla odlučujuće rezultate gotovo u svim slovenskim zemljama, ostvarivši u potpunosti hrišćanska načela među velmožama, vitezovima i gradskim elementima, a isto tako prodrevši prilično duboko u redove seoskog stanovništva. Daćemo kratak pregled rezultata toga procesa u pojedinim slovenskim zemljama.

Zvanično pokrštavanje svih južnih Slovena izvršeno je tokom IX veka (u Karantaniji još u VIII veku), dok je novi pogled na svet prodro među široke narodne mase, bar delimično, ranije nego kod severnih Slovena (tj. zapadnih i istočnih). Veći deo Balkanskog poluostrva našao se u sferi misionarske ekspanzije grčke crkve, čije sveštenstvo, kao i latinsko, nije poznavalo slovenski jezik. To je otežavalo napredovanje grčke misije kako među Sklavenima ili u slovenskim provincijama Vizantije tako i u preobraćenoj (964) Bugarskoj, na zapadu, gde se od Jadrana kretala latinska misija obuhvatajući Hrvatsku, stigavši sve do Srbije i postigavši kratke i prividne uspehe u Bugarskoj. Da bi se uklonula jezička barijera, koja je otežavala hristijanizaciju, moralo je doći do slavizacije misije ili do uključivanja Slovena prethodno pripremljenih u misiju, tj. u svešteničku hijerarhiju; stvaranje odgovarajućih kadrova, za kratko vreme i u većem broju, bilo je moguće pod uslovom da se u bogosluženje uvede slovenski jezik, koji bi bio ravnopravan sa grčkim i latinskim. Ostvarenje koncepcije slovenske misije u Moravskoj bilo je zasluga Ćirila i Metodija. Posle Metodijeve smrti (885) misija je prognana iz Moravske i prebacila se na Balkan[740], najpre u Bugarsku, kuda su se uputili Metodijevi učenici: Kliment i Naum (888). Knez Bo-

739 *S. Adalberti Pragensis vita prior*, cap. 27 (s. 40); Bruno, *Vita altera*, cap. 24 (s. 29–30).
740 Vlasto, op. cit., s. 155–235, napomena 613; Soulis, op. cit., napomena 613; P. Duthilleul, *L'évangelisation des Slaves. Cyrille et Méthode*, Tournai (Belgium) 1963, s. 166–188; M. Murko, *Geschichte der älteren südslavischen Literaturen*, Leipzig 1908; *Istorijata na b'lgarskata literatura 1. Starob'lgarska literatura*, Sofija 1962; W. Swoboda, *Organizacja Kościoła, Bułgaria* (s. 494–500); W. Kowalenko, *Chorwacja* (s. 500–505); Isti, *Serbia* (s. 518–524).

ris odredio je Klimentu zapadni deo svoje države za misionarsku delatnost, jer donde, po svoj prilici, nije dopiralo grčko sveštenstvo, koje je preuzelo duhovnu brigu nad Bugarskom posle primanja hrišćanstva. Kliment je na zapadu, blizu Ohrida, dobio od cara Simeona (893–927), koji je podjednako bio sjajan političar i zaštitnik crkve, mecena književnosti, biskupije u Kutmičevici kraj Ohrida. Pa ipak, središte Klimentove misionarske i književne delatnosti postao je Ohrid, u koji je posle njegove smrti (916) preneto sedište patrijaršije, koju je osnovao Simeon (919) u Preslavu. Za vreme njegove vladavine došlo je do slovenizacije crkve – sa stanovišta hristijanizacije veoma značajna činjenica – koju su u početnoj fazi, u istočnoj Bugarskoj držali Grci. Ovaj Simeonov poduhvat svedoči o tome da je Kliment (zajedno sa Naumom) pripremio brojan slovenski sveštenički kadar, a istovremeno, da je njegova ohridska misija postigla ozbiljne rezultate. Iz ovoga možemo zaključiti da Kliment, pored upotrebe slovenskog jezika, za pozitivne rezultate misije treba da zahvali i metodi sprovođenja misije, koju je možda nasledio od Metodija i njegovih iskustava u Moravskoj, što se, međutim, ne može proveriti. Metoda se sastojala u sprovođenju dvostepene katehizacije, umesto uobičajene jednostepene, tj. kada su misionarski sveštenički kadrovi direktno poučavali narodne mase. *Žitije sv. Klimenta*, koje je po svoj prilici napisao ohridski mitropolit Teofilakt (umro 1107/8), ali koje se nesumnjivo temelji na ranijem predlošku i ima sva obeležja verodostojnosti[741], obelodanjuje da je Kliment okupio 3.500 učenika, kojima je objašnjavao dubok smisao Svetog pisma, tj. teološki ih brižno pripremao. Između njih je izabrao samo 300 prezvitera i nižih sveštenika[742]. Shvatamo da tako brojni učenici nisu dobijali brižno vaspitanje, koje zahteva veliki pedagoški rad, iz ličnih razloga, već zbog misionarske funkcije koja je bila predviđena za njih, tj. obaveze da posreduju između misionarskih kadrova i naroda, s kojim su učenici bili u svakodnevnom kontaktu, što im je olakšavalo prenošenje načela religije. Dakle, radilo se o organizaciji masovne propagande religije. Ako uzmemo da je pomenutu metodu nastavilo sveštenstvo koje je Kliment formirao, možemo zaključiti da je hristijanizacija napredovala u granicama ohridske patrijaršije i zauzela velike teritorije: zapadni deo Bugarske (sa Sofijom), Makedoniju, istočnu Srbiju, deo Albanije (koja je u ono vreme bila naseljena slovenskim življem). I slovenizacija crkve istočne Bugarske, gde je postojala posebna mitropolija, omogućavala je primenu

[741] U literaturi vlada mišljenje da je Teofilakt autor *Žitija*, vidi MMFHist. 2 (1967), s. 200; A. Milev, *Gr'ckite žitija na Kliment Ohridski*, Sofija 1966, s. 76–182.
[742] Theofylaktos, cap. 57, 59 (s. 126).

sličnih metoda. O samostalnom doprinosu istočne Bugarske hristijanizaciji i pismenosti, koja je bila tesno povezana s njom, svedoči činjenica da je glagoljica na tom prostoru, iako ravnopravna i nezavisna od grčkog i latinskog pisma, zamenjena ćirilicom, koja se ugledala na grčku uncijalu, čemu su doprinosili grčki sveštenici, u ono vreme aktivni u Bugarskoj, a što je opet sa svoje strane povećavalo čitljivost. Do potpunog prelaza na ćirilicu u Ohridu došlo je tek u XII veku. Još u X veku Bugarska je postala središte slovenske pismenosti, koja je u prvom redu služila potrebama crkve i hristijanizacije, a u priličnoj meri kompletirana prevodima grčkih dela (uz karakteristično izostavljanje grčke klasične literature). Njen glavni centar nalazio se u Ohridu (a drugi se razvijao u Preslavu). Razvoj pismenosti nije sasvim zaustavilo osvajanje Bugarske od strane Vizantijskog carstva (971–1018), iako je dovelo do rehelenizacije crkve u istočnoj Bugarskoj, a u XII veku i do rehelenizacije Ohrida. Slovenski jezik je do tog vremena već odigrao pozitivnu ulogu kao sredstvo hristijanizacije, utvrđujući novu religiju među širokim narodnim masama u istočnom delu Balkanskog poluostrva. Bogumilski pokret (od druge polovine X veka) usmeren protiv hrišćanske doktrine (i feudalnog uređenja) nije značajno uticao na galvanizaciju paganstva i stvaranje antihrišćanskog pokreta[743].

U zapadni deo Balkanskog poluostrva, koji je bio sfera srpskohrvatskog jezika, doprle su tri misionarske struje: latinska, koja je dospela sve do Srbije (Jovan VIII je 873. godine poslao srpskom knezu Montimiru, ili Mutimiru, bulu[744]), vizantijska, koja se oslanjala na dalmatinske gradove, i metodijevsko-slovenska, koja je polazila prvobitno iz Moravske, a kasnije iz Ohrida. U Srbiji je pobedio ohridski uticaj, pošto je stvorio, kako smo već rekli, najpogodnije uslove za hristijanizaciju, kao i za nastanak pismenosti, koja se osamostalila tek u vreme dinastije Nemanjića (sa središtem u manastiru Hilandaru, osnovanom 1199. godine). Predstavu o utvrđenosti hrišćanstva pruža crkvena organizacija. U ohridsko doba na srpskim zemljama postojalo je nekoliko episkopija. Godine 1219. došlo je do odvajanja od Ohrida i autokefalnosti srpske crkve; tada je srpska mitropolija obuhatala osam episkopija, sa veoma brojnom mrežom manastira[745]. Samo se na Jadranu održala posebna latinska crkvena organizacija.

[743] Angelov, *Bogomilstvo*, s. 105–118; *Chodzenie Bogarodzici po mękach* pominje bogove Trojana, Horsa, Velesa i Peruna. Ovaj apokrif je nastao u Rusiji, jer su dva glavna naziva izrazito ruskog porekla, a ne bugarskog kako smatra autor (s. 112).
[744] CDBoh. 1, nr 16 (s. 12); Vlasto, op. cit., s. 377 i napomena 135; T. Wasilewski, "Mutimir (Muncimir), ks. serb.", SSSlow. 3, s. 331.
[745] O organizaciji srpske crkve: K. Jireček–J. Radonić, *Istorija Srba 2*, Beograd 1952, s. 62 kao i mapa srpskih manastira iz XIII v.; W. Swoboda, SSSlow. 3, s. 522.

U Hrvatskoj je prevagu imala latinska crkva, i pored sporova pape i Vizantije oko poslušnosti dalmatinskih gradova, koje je naseljavalo romansko stanovništvo, koje je predstavljalo oslonac hrišćanstva u jadranskoj sferi. U tim gradovima, koji su se protezali lančano duž Jadrana, nastala je gusta mreža biskupija, što je bilo u suprotnosti s kopnenim hrvatskim zaleđem, koje je u IX veku pripadalo jednoj biskupiji, čije se središte nalazilo u Ninu. Postoji mišljenje da su tu još za Metodijeva života počeli prodirati uticaji moravske misije, kao i neposredno posle njegove smrti. Misionari su došli u ninsku biskupiju zaobišavši posavsku Hrvatsku. Metodijevi učenici su pri tom doneli slovensku liturgiju i glagoljicu, koja se otad drži, kao i veoma uspešne misionarske metode. Slovenski obred, papa je u početku dobro primio, ali spor sa Konstantinopoljem, posle sklapanja ugovora između pape Jovana X i patrijarha Nikole I (923), izazvao je negativan stav prema slovenskoj liturgiji i proganjanja od strane dalmatinske crkvene organizacije. Međutim, pri tom se ispoljila značajna uloga slovenske misije, čija je delatnost nesumnjivo popunjavala ogromne praznine u sferi koja je pripadala latinskoj misiji i onemogućavala zatiranje slovenskog obreda, a bez štete po hristijanizaciju uopšte. Još je splitski sinod (oko 925. godine), bez obzira na zabrane biskupima da biraju prezvitere koji poznaju slovenske jezike, napravio izuzetak za klerike i monahe i dopustio da se, u nedostatku drugih sveštenika, liturgija izvodi na slovenskom – uz papinu dozvolu[746]. Ovakva tolerancija, iznuđena objektivnim stanjem stvari i nedobronamerna, omogućila je opstanak slovenskoj liturgiji kako u X veku tako i sledećih vekova. Pa ipak, sumnjamo da je slovenska misija u Hrvatskoj, čije je delovanje sputavano, odigralo istu ulogu kakvu je odigrala u Bugarskoj i Srbiji. O neuspešnosti jadranske katoličke misije govori primer Bosne, koja se, najočiglednije, preobratila sa zakašnjenjem kao i da je nova religija u njoj bila slabo utvrđena. U XII veku, ako ne i ranije, u Bosnu je prešao najverovatnije iz Bugarske, bogumilski pokret, koji se u izvorima naziva patarenstvom, koji se javljao i u dalmatinskim gradovima, održavši se u vidu "bosanske crkve" sve do turskih osvajanja[747].

[746] CDCroat, 1, nr 23, art. 10 (s. 32).
[747] Katolici su zamerali bosanskim bogumilima da imaju biskupa koga smatraju zamenikom (vicarius) Hrista i naslednikom (successor) sv. Petra: A. Soloviev, "Autour des bogomiles", Byzantion 22 (1952), s. 81–104; V. Frančić, "Bosna", SSSłow. 1, s. 154; *Historija naroda Jugoslavije 1*, Zagreb 1953, s. 564; Angelov op. cit., s. 420 i napomena 2; Vlasto, op. cit., s. 227–235; Primov. op. cit., s. 204–211, 339–352; D. Dragojlović, "Bogomil Political Roll among the Balkan Nations", Balcanica 1 (Beograd 1970), s. 43–69.

Ističući jezičko pitanje u procesu hristijanizacije ni u kom slučaju ne smatramo da je misija na maternjem jeziku imala zagarantovan uspeh u svim slovenskim zemljama, koje su je organizovale. Značajan činilac bile su i tesne veze sa starim središtima hrišćanstva, dakle sa grčkim i latinskim sveštenstvom na Balkanu. U tom pogledu zanimljiva je činjenica prilagođavanja slovenskog pisma grčkoj uncijali, po svoj prilici zato da bi se grčkom kleru olakšalo učenje tog pisma, s obzirom da je vršio funkciju dušebrižnika među slovenskim narodom. Ovde nećemo tvrditi da je uvođenje slovenskog jezika u liturgiju potpuno neutralizovalo druge prepreke koje su stajale na putu hristijanizaciji. O nepremostivim teškoćama govori primer Rusije.

Rusija je bila jedina slovenska zemlja u kojoj misija nije nailazila na ozbiljnije jezičke barijere, jer je teško smatrati za problem grčko poreklo najviših crkvenih dostojanstvenika: mitropolita (osim Ilariona i Klimenta Smolatiča) i prvih episkopa; inače je kler uglavnom bio slovenskog porekla. Međutim, organizovanje misija nailazilo je na teškoće druge vrste. Struktura ruske države, koja je zauzimala veliku teritoriju, koju su naseljavala brojna velika plemena, zahtevala je od centralnih vlasti da vode opreznu politiku, tj. da svode prinudu na minimum, posebno u vreme primanja hrišćanstva, kada je preovlađivala prilično slaba poreska zavisnost. Nemački hroničar Inflant još početkom XIII veka sa iznenađenjem i neslaganjem konstatuje da ruski kneževi zahtevaju od tamošnjih plemena samo porez, a ne brinu o njihovom pokrštavanju[748]. U tome se nije ispoljilo misionarsko oduševljenje[749], već pre poštovanje načela (koja nalažu realni uslovi) organizovanja misije na ideološkom, a ne političkom planu, tj. tretiranje misije kao crkvenog činioca, bez vršenja neposrednog političkog pritiska na narod u oblasti religije. Misija je dobila tešku obavezu, nedostajali su joj vlastiti kadrovi, njeno stvaranje je zahtevalo da se kreće u sredini koja je dotle slabo kontaktirala sa središtima civilizacije.

Istina, rani i iznenađujući razvoj ruske pismenosti još od XI veka nameće pitanje da ona nije nastala ranije i da njen kontinuitet ne vodi od prvih pokušaja pokrštavanja 867. godine, pa preko činjenica X veka, jer izvori potvrđuju postojanje crkve sv. Ilije još u Igorovo vreme, ot-

[748] Heinrici, *Chronicon Livoniae*, Wüzburg 1959, XVI, cap. 2 (s. 150), XXVIII, cap. 4 (s. 304).
[749] M. Klimenko, *Ausbreitung des Christentums in Russland seit Vladimir dem Heiligen bis zum 17. Jh. Versuch einer Übersicht nach russischen Quellen*, Berlin–Hamburg 1969, s. 132; Heinricus, XIV, cap. 2 (s. 108); W. Dziewulski, *Postepy christianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław 1964, s. 191–199; E. Golubinskij, *Istorija russkoj cerkci 1/1*, Moskva 1901; D. Priselkov, *Očerki po cerkovno–političeskoj istorii kievskoj Rusi X–XII vv.*, SPb. 1913; Niederle, *Život star. Slov. 2/1*, s. 264–277; Sreznevskij, *Materialy 1*, kol. 1344; V. Sergeevič, *Drevnosti russkogo prava 1*, SPb. 1902, s. 204.

kada datiraju i počeci ruske istoriografije ili u vreme Olginog pokrštavanja i njenih pokušaja da hristijanizuje Rusiju. U tom smislu pozitivno se izražavao D. Obolenski[750]. U stvarnosti, međutim, sve to – osim godišta sv. Ilije – nije ostavilo dublje tragove, niti je primilo masovni karakter, nisu stvoreni sopstveni kadrovi, rusko sveštenstvo, koje bi bilo sposobno da započne misionarsku akciju. Godine 988. trebalo je započinjati *ab ovo*. Kada je Vladimir naredio da imućni roditelji daju decu u škole, što je po svoj prilici označavalo pripreme za misiju (slično kao u Moravskoj i Panoniji u vreme Metodija ili u Ohridu u Klimentovo doba), majke su plakale za decom kao za umrlima – očigledno da društvo nije prihvatalo naredbu[750a]. U Kijev sigurno nije dolazilo samo korsunsko sveštenstvo, kako utvrđuje letopis, već i bugarsko, što nije bilo isplativo, odudaralo je od ruskih potreba. Kijevsku misiju nije mogao da ojača ni dolazak slovenske misije iz Krakova, koju je 997. godine proterao sv. Vojćeh[751]. *Povest vremenih let* beleži dve etape priprema misionarskih i dušebrižničkih kadrova: osvećujući zemlju krštenjem Vladimir ju je uzorao, Jaroslav (Mudri) je srca vernika zasejao rečima iz knjiga[752], što, kako saznajemo iz daljeg teksta, znači da je pripremio misionarske i dušebrižničke kadrove organizujući u tu svrhu – slično kao u Moravskoj i Bugarskoj – središta pismenosti, nadovezujući ih na ranije, ne samo bugarska, već i češka središta[753]. U svetlosti tih podataka ne čini se verovatnim gledište koje zastupa E. Golubinjski, a danas ga podržava M. Klimenko, prema kome je Vladimir izveo samo formalno čin pokrštavanja polovine Rusije[754]. Evo kakvu sliku hristijanizacije pruža *Povest vremenih let*, pisana početkom XII, koja suprotstavlja dva kulturna kruga Rusije: zemlju Poljana, u kojoj su vladali hvale vredni (dakle hrišćanski) običaji i zemlje drugih plemena, Drevljana, Radimiča, Vjatiča, Severjana, Kriviča, koje naziva paganskima. Ovaj opis je dat u prošlom vremenu[755], dakle ne odslikava stanje hristijanizacije u

[750] D. Obolensky, "The Heritage of Cyril and Methodius in Russia", Dumbarton Oaks Papers 19/1965, s. 47–65; H. de Taube, *Rome et la Russie avant l'invasion des Tatars (IX^e–XIII^e siècle) 1. Le Prince Askold, l'origine de l'Etat de Kiev et la première conversion des Russes*, Paris 1947; N. Baumgarten, *Aux origines de la Russie* (Orientalia christiana analecta) (119), Rome 1949.

[750a] PVL., s. 151 (988); Budovnic, op. cit., s. 90.

[751] H. Łowmiański, "The Slavic Rite in Poland and St. Adalbert", Acta Poloniae Historica 24 (1971), s. 5–21; Isti, *Początki Polski 4*, s. 506–510; F. Pastrnek, *Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda*, Praha 1902, s. 5; F. Grivec, *Konstantin und Method Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960, s. 249.

[752] PVL., s. 192 (1037).

[753] N. N. Rozov, *Iz istorii russko–češskich literaturnyh svjazej drevnejšego perioda*, Trudy otdela drevnerusskoj literatury 23, Leningrad 1968, s. 71–85.

[754] Klimenko, op. cit., s. 59.

[755] PVL., s. 11–12.

trenutku kada je opis nastao (početak XII veka). *Povest vremenih let*, po svoj prilici, jedino želi da utvrdi "da ljudski um pamti" da su sva plemena bila paganska, osim Poljana, koji su se preobratili "u drevna vremena". Deo plemena u navedenom delu ne figurira, kao recimo Dregoviči, Dulebi (Volinjani), Sloveni (osim Uliča, za koje se izvor u vreme primanja hrišćanstva uopšte ne interesuje). Izostavljanje je pre slučajno, izvor nije učinio napor da navede sve nazive, jer je morao da zna da su se Sloveni pokrstili, bar formalno, u vreme Vladimira, a Dregoviči i Dulebi nisu mogli da se pokrste pre Drevljana, niti su bili veći hrišćani od njih.

Predstava o počecima hristijanizacije, koju smo dobili na osnovu interpretacije, dobila je potvrdu u razvoju crkvene organizacije u Rusiji od X do XII veka[756]. U doba Vladimirove vladavine sigurno su pored mitropolije osnovane dve episkopije – u bliskom Bjelgorodu i Novgorodu, dok za černigovsku episkopiju nije sigurno. Na prelomu X i XI veka hrišćanska je postala zemlja Poljana, koju slavi *Povest vremenih let* a, bar formalno, hrišćanstvo su primili novgorodski Sloveni. Osim toga, nije bilo masovnog pokrštavanja naroda, iako su sigurno nastajala hrišćanska središta po gradovima, posebno značajnijim, a u priličnoj meri hrišćanstvo je primala društvena vrhuška. Tek za vladavine Jaroslava Mudrog (1018–1054) i u drugoj polovini XI veka osnovane su episkopije, čiji se redosled teško može utvrditi: černigovska, polocka, vladimirska (vol.), pereslavska, rostovska, turovska, jurjevska (kanjovska); u prvoj polovini XII veka još: episkopije u Smolensku i Galiču. U nekim slučajevima osnivanje episkopija je zapečatilo napredovanje hristijanizacije u datom regionu (kao u Smolensku), a u drugima – predstavljalo je *terminus postquem* masovne hristijanizacije, kao u Rostovu. Prema *Žitiju sv. Leontija*, rostovskog episkopa, poreklom Grka, napisanom 1161–1162. godine, ovaj treći rostovski episkop trebalo je da prvi pristupi misiji i da preobrati rostovljane – na osnovu drugih podataka nestao je u periodu 1073–1076[757]. U toj legendi jedno je istina, Leontije je bio rostovski episkop – ostale greške mogu se korigovati na osnovu verodostojnog *Kijevsko-pečerskog paterika*. Bio je poreklom Rusin, jer je u episkopiju pozvan iz pečerskog manastira, postao je prvi (a ne treći) rostovski episkop, poginuo je u ustanku od ruku naroda, prema tome njegova rostovska misija nije krunisana uspehom. U žitiju je preobraćenje, iz-

[756] A. Poppe, *Państwo i kościół na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968, s. 152–205; Isti, "Organizacja kościoła, Ruś", SSSłow. 3, s. 511–518.

[757] Poppe, *Państwo i kościół*, op. cit., s. 181, napomena 88.

mišljeno kako bi se pokazalo da je rostovsko hrišćanstvo starije nego što jeste[758]. Misionarsku delatnost nastavio je i Leontijev naslednik, takođe pečerski monah Isaija, ali bez uspeha, čak je rad episkopije toliko nazadovao da je upravu nad njom preuzeo pereslavski episkop; do obnove episkopije u Rostovu došlo je oko 1137. godine[759]. U XII veku izgrađene su mnogobrojne crkve (manastirski život i pismenost započeti su još u XI veku), velika zainteresovanost za crkvene stvari (posebno za propise u vezi posta i zabrane), stav gradskog stanovništva prema hrišćanstvu[760] i odsustvo podataka o istupanjima pagana dopuštaju da zaključimo da se još u vreme Andreja Bogoljubskog (umro 1174), koji je bio posebno aktivan na crkvenom planu, hrišćanstvo utvrdilo među širokim narodnim masama, posebno seoskim u rostovsko–suzdaljskim zemljama, gde je paganstvo degradirano kao reliktni element, što ne isključuje njegove još uvek značajne enklave u zabačenijim zemljama.

M. Klimenko pripisuje uspešnu hristijanizaciju u toj zemlji sve većem broju slovenskih naselja[761], iako uloga tog činioca u tom procesu nije sasvim jasna: slovenski živalj postojao je u rostovskoj zemlji i pre XII veka (slovenski naziv za Rostov poznat je na osnovu izvora iz IX veka), deo slovenskih naseljenika iz XII veka bio je još uvek paganski, kao recimo Vjatiči. Upravo su Vjatiči još jasniji primer za kasnu hristijanizaciju. Misionarsku delatnost kod njih je razvio pečerski monah Kukša (negde početkom XII veka) rasteravši tamo bese, pokrstivši Vjatiče, čineći čuda, međutim snašla ga je sudbina slična Leontijevoj: poginuo je mučeničkom smrću sa svojim učenikom[762] – verovatno su naleteli na nekakvo tvrdokorno pagansko pleme. Ova dva primera, rostovski i vjatički, daju uvid u promene pogleda na svet periferija, koje su u odnosu na središte zemlje zaostajale, gde hristijanizacija napreduje tokom celog XI veka. Reči *Povesti vremenih let* u prvom redu odnose se na zemlje Poljana, a delimično i na susedne, kada se govori o delatnosti Jaroslava Mudrog, koja je krunisana ozbiljnim uspehom: "I namnožilo se prezvitera i ljudi hrišćanskih; i radovao se Jaroslav videći mnoštvo crkava i hrišćana..." [763] Druga je stvar što su se ti ljudi teško navikli da idu u crkvu. *Propoved o kaznama božjim* iz onog vremena ističe da narod masovno hrli na rusalje, igre, a

[758] N. N. Voronin, "Žitie Leontija Rostovskogo i vizantijsko–russkie otnošenija vtoroj poloviny XII v.", VVrem. 23/1963, s. 23–46.
[759] N. N. Voronin, "K voprosu o načale rostovo–suzadl'skogo letopisanija", Arheografičeskij ežegodnik za 1964 god., Moskva 1965, s. 24; Poppe, op. cit., s. 182.
[760] Letopis utvrđuje da su rostovljani i suzdaljci (1157) doveli Andreja Bogoljubskog na presto...
[761] Klimenko, op. cit., s. 62–74.
[762] Paterik Kievo–pečerskogo monastyrja, SPb 1911, s. 81; Klimenko, op. cit., s. 89.
[763] PVL., s. 196 (1037).

da crkve zvrje prazne[764]. Mada je čudna brojnost učešća na rusaljama, kada su igre bile atraktivnije. U Novgorodu, koji je rano pokršten, ali udaljen, ljudstvo se složno stavilo, 1070. godine, na stranu gatara protiv svoga kneza Gljeba i njegove družine, posebno protiv episkopa, što je označavalo da se osećanja prema starim verovanjima nisu ugasila, ali i da nije reč o antihrišćanskoj reakciji jer, kad je Gljeb ubio gatara sekirom, narod se bez ikakvog pružanja otpora razišao. U isto vreme u Kijevu gatar nije imao naročitog uspeha[765], dok je u Polocku, u XI veku, čak dinastija ukazivala poverenje gatarima, koristeći često njihove usluge[766]. Pa ipak, pojave te vrste nisu usporile proces hristijanizacije.

I *Povest vremenih let* otkriva neke metode ostvarivanja misije i dušebrižništva u Rusiji. Tu nema tragova dvostepene misije Klimenta Ohridskog, koja je verovatno zaboravljena. Knez je vodio najveću brigu o misiji (slično je bilo u Moravskoj i Bugarskoj), međutim ovaj nije koristio svoj autoritet, jer je čak Vladimir, izdavši 988. godine naredbu o krštavanju Kijevljana, doneo prethodno kolektivnu odluku. Knez je pružao sveštenstvu materijalna sredstva i brinuo o njemu. Malobrojne episkopije nisu mogle da razvijaju uspešno delatnost ako nisu bila organizovana brojna lokalna središta. Knez je nudio sigurnost za misionarsku i dušebrižničku propagandu po gradovima, u kojima su podizane crkve. Prema letopiščevim rečima, Vladimir je počeo da podiže crkve po svim gradovima i selima (kneževskim imanjima), da nagrađuje duhovnike i navodi narod na primanje hrišćanstva[767]. Jaroslav je nastavio tu delatnost sa još većim zamahom, gradeći po gradovima i drugim značajnim mestima crkve, dovodeći u njih sveštenike, nalažući im da uče ljude i da ih navikavaju da idu u crkvu[768]. Poučna je razlika između ta dva izveštaja. U prvi su se potkrali književni elementi: pominjanje svih gradova, prinuda (navođenje naroda da primi hrišćanstvo), što nije isključeno i što je predstavljalo *pium desiderium* letopisca; ne ponavljaju se u izveštaju o Jaroslavu. Pa ipak, moramo računati sa mogućnošću izvesne promene metode sprovođenja misije,

[764] PVL., s. 216 (1068).
[765] PVL., s. 229 (1071) – u Novgorodu, s. 221 – u Kijevu; A. Poppe, "Fundacja biskupstwa smoleńskiego", PHist. 57/1966, s. 538–554; Ja. N. Ščapov, "Smolenskij ustav knjazja Rostislava Mstislaviča", Arheologičeskij Ežegodnik za 1962 god, Moskva 1963, s. 40; Poppe, *Fundacja*, s. 552; Klimenko, op. cit., s. 78–80.
[766] PVL., s. 196 (1044)
[767] PVL., s. 151 (988); Thietmar VIII, cap. 32 (s. 623).
[768] Götz, *Kirchenrechtl. und kulturgesch. Denkmäler*, s. 163–164; J. Bardach, Zwyczajowe prawo małżenskie ludności ruskiej Wielk. Ks. Lit., (u): Isti, *Studia z ustroju prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVII w.*, Warszawa 1970, s. 261–315; M. Plezia, List biskupa Mateusza do sw. Bernarda, (u): *Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane R. Grodeckiemu*, Warszawa 1960, s. 126; N.I. Ščaveleva, Poslanie episkopa krakovskogo Matveja Bernardu Klervovskomu ob "obraščenii russkih", (u): *Drevnejšie gosudarstva na teritorii SSSR*, M. 1976, s. 1132–121.

s obzirom da sumnjamo da je za vladavine Vladimira prekoračila naročito granice zemalja Poljana, dok se za Jaroslavljeve vladavine sigurno proširila na ostale zemlje. U poređenju sa Metodijevom moravskom misijom i Klimentovom ohridskom, u ruskoj misiji zapažamo izvesnu novinu: Metodije, Kliment, a i njihovi učenici, bili su svetovni duhovnici[769], svetovni prezviteri započeli su i rusku misiju[770]; u drugoj polovini XI veka pojavljuje se monaški činilac, kao što to proističe iz primera rostovske i vjatičke misije.

Opšte uzev, hristijanizacija u smislu osvešćivanja naroda u duhu nove religije i njenog uvođenja u hrišćansku kultnu praksu u zemlji Poljana nije se odvijala posle XI veka, a na rostovskim periferijama tokom sledećeg veka. Druge ruske zemlje učestvuju u procesu pokrštavanja hronološkim redom među krajnjim datumima, s tim što se na periferiji, kao u zemlji Vjatiča, paganstvo održalo znatno duže.

Nasuprot južnim i istočnim Slovenima, slovenski obred je kod zapadnih Slovena odigrao marginalnu ulogu, iako je nastao kod njih, tačnije u Moravskoj. U Moravskoj se isto tako odigrala odlučujuća borba za zapadne Slovene – između latinske i slovenske misije, koja se završila izgonom druge. Iako slovenski obred nije bio potpuno uništen, konačno je pobedio latinski obred na teritoriji svih zapadnih Slovena. Već smo razmatrali početke hrišćanske misije u Moravskoj[771], ali još jednom istaknimo da pokrštavanje Moravske (831) nije nastupilo pod političkom pritiskom Franačke države (franački izvori se ne interesuju za Moravsku sa stanovišta misije), niti kao rezultat franačke misionarske akcije (koja se slabo angažovala u Moravskoj pre slovenske misije), već na inicijativu moravskog kneza (Mojmira) koji je, po svoj prilici, delovao pod uticajem već preobraćenih Slovena u Karantaniji i Panoniji[772]. Mojmir je doveo posavskog biskupa Reginhara da obavi pokrštavanje (831), međutim ovaj je polovično izvršio obavezu, ne trudeći se da neofitima usadi načela nove religije – čemu je smetala i jezička barijera, a mogunski sinod se žalio na slabo napredovanje hrišćanstva u Moravskoj (852), ne uzimajući tu ocenu kao kritiku istočnofranačkog sveštenstva. Iz tog nehata knez Rastislav je izvukao zaključke i (imajući u vidu i osnivanje vlastite biskupije u Moravskoj), doveo iz Vizantije misiju Ćirila i Metodija, Grke koji su se služili izvrsno slovenskim jezikom (864)[773]. Pa ipak, do organizovanja masovne slovenske misije došlo je tek deset godina kasnije, kada je to postalo

769 Vlasto, op. cit., s. 296–307.
770 Thietmar VIII, cap. 32 (s. 621).
771 Vidi napomene 687, 688.
772 Łowmiański, *Początki Polski 4*, s. 310–317.
773 Ibidem, s. 358–363.

konjukturno i kada je Metodije, posle Ćirilove smrti, dobio arhijerejski omofor, a Svatopluk, Rastislavljev naslednik, sklopio mir sa Ludvikom Nemačkim u Forhajmu (874) dobivši slobodu delanja i na političkom i na crkvenom planu. O organizaciji i rezultatima misije informiše verodostojno *Metodijevo žitije*: Svatopluk mu je naložio da vodi duhovnu brigu nad svim gradovima i klerom koji boravi u tim gradovima. Od tog vremena, veli izvor, počelo je da se širi učenje božje i povećava broj duhovnika po gradovima, dok su pagani počeli da veruju u istinskog Boga i da se odriču svojih grešaka[774]. Crkve i prezviteri postojali su u Moravskoj i pre Metodija, ali je njihov broj bio mali, a misionarska delatnost neuspešna, jer strano sveštenstvo nije znalo jezik. Metodije je oformio i slovenski sveštenički kadar, postigavši za kratko vreme ogromne rezultate. Zbog toga Svatoplukove represije protiv misije izgredaju čudno, pogotovu što ju je posle Metodijeve smrti proterao (885). Izvori ne navode motive takvog ponašanja, međutim nismo daleko od istine ako kažemo da se Svatopluk odrekao misije stavljajući u prvi plan političke ciljeve: izbegavanje ideološkog sukoba sa latinskim Zapadom i pridobijanje latinskih biskupija na štetu slovenske episkopije, koje su Moravskoj osigurale crkvenu samostalnost – u izvesnoj meri. Dvadeset godina kasnije moravska država je pala pod udarcima Mađara, tako da se dalja sudbina hristijanizacije te zemlje poklapala sa hristijanizacijom Češke.

Ako izuzememo češke kneževe, koji su se pokrstili 845. godine, što nije povuklo za sobom realne rezultate[775], što znači da pokrštavanje nije uticalo na hristijanizaciju cele zemlje, Češka je bila jedina zapadnoslovenska zemlja koju je preobratila slovenska misija, koja je pridobila kneza Borživoja za novu religiju 883/884. godine[775a]. Posle Svatoplukove smrti (894) Češka se odvojila od Moravske, stavivši se pod nemačku vlast, a Spitignjev, Borživojev naslednik, morao je da prihvati latinski obred, inače je teško objasniti zbog čega nemački izvori, legenda *Crescente fide*, u bavarskoj redakciji, tvrde da je Spitignjev svojevoljno, sa vojskom i celokupnim narodom napustio "prljave idole" i pokrstio se[776]. U stvari, Spitignjev je odbacio samo slovenski obred, s obzirom da je još Borživoje bio hrišćanin, međutim ta činjenica je u Nemačkoj ignorisana. Iz izvora direktno ne saznajemo da je slovenska misija u Češkoj odigrala veliku ulogu i da ju je igrala dese-

774 *Žiwot Metodego*, cap. 10, ŽKMet., s. 113; Łowmiański, *Początki Polski 4*, s. 367.
775 *Annales Fuldenses*, Hannoverae 1891, s. 76 (872. g.); A. Naegle, *Kirchengeschichte Böhmens, quellenmässig und kritisch dargestellt 1/1*, Wien u. Leipzig 1915, s. 57.
775a Łowmiański, *Początki Polski 4*, s. 415; R. Turek, *Čechy na úsvitě dějin*, Praha 1963, s. 142–145.
776 *Crescente fide*, FRBoh., 1, Praha 1873, s. 183.

tak godina posle Borživojevog pokrštavanja, sigurno je i to da je to bila pozitivna uloga, jer se slovenski jezik održao u Češkoj i u X veku, koji je očigledno tolerisalo nemačko sveštenstvo, s obzirom na misionarske potrebe. Slovenski duhovnici su, izvesno, zavisili od jurisdikcije latinskog biskupa, tj. ratizbonskog, u čijoj nadležnosti je Češka bila sve do 973. godine. Od tog biskupa slovenski sveštenici su morali dobijati blagoslov. Nemački biskup nije mogao na silu da kontroliše slovensko sveštenstvo u oblasti slovenske liturgije, stoga nećemo pogrešiti ako prihvatimo da se od tog sveštenstva zahtevalo da bude pripremljeno za latinsku liturgiju, tj. da poznaje latinski jezik. Ova okolnost je veoma otežavala povećavanje slovenskog svešteničkog kadra, pogotovu na nivou prezvitera, tako da je napredovanje hristijanizacije išlo s priličnim zakašnjenjem. Oživljenost na ovom polju oseća se nekih četrdesetak godina posle Borživojevog pokrštavanja. *Slovensko žitije sv. Vaclava* (umro 929. godine) pripisuje mu građenje crkava u svim *gradovima* i naseljavanje u njih slugu božijih, koji potiču iz različitih naroda[777]. Bili su to nesumnjivo gradovi "tipa utvrđenja", koji su obuhvatali plemensku teritoriju ili bar njen veći deo. Prema *Bavarskom geografu* Češka je imala petnaest gradova, naravno plemenskih, orijentaciono, u vreme Vaclava, mogla je da ima petnaest gradskih crkava[778], kojima je u proseku pripadala teritorija od 3.500 km^2. Kao što vidimo, ove brojke govore o ograničenim misionarskim i dušebrižničkim mogućnostima gradskog klera.

Kozma izveštava o prvom praškom biskupu Titmaru (976–983), koji je osvećivao crkve koje su podizali vernici u mnogim mestima[779]. Ako je hroničar sačuvao podatak iz starog zapisa, na koji se oslanjao, trebalo bi prihvatiti da te crkve nisu gradili kneževi po gradovima, već "vernici" ili u datom slučaju velmože, koje su očigledno živele van gradova. Ovo doslovno tumačenje je potpuno dopušteno. Dovoljno je setiti se da je salcburški arhibiskup 865. godine osvećivao u Panoniji brojne crkve koje su pripadale Kocelju i njegovim velmožama[780]. Bile su to omanje drvene crkvice koje su velmože podizale u svojim dvorovima. Svedočile su o širenju hrišćanske pobožnosti među društvenom vrhuškom. Na tom polju, knez je išao ukorak s velmožama: sačuvana je vest da je Boleslav II podigao i opremio dvadeset crkava[781]. Prema tome, možemo prihvatiti da je krajem X veka bilo dva

[777] SSSLPam, s. 39.
[778] R. Novy, *Přemyslovský stát 1–1. a 12 století*, Praha 1972, s. 66, napomena 171, navodi 17 gradskih crkava.
[779] Kosmos I, cap. 24 (s. 46).
[780] M. Kos, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, Ljubljana 1936, cap. 13 (s. 139).
[781] Kosmas I, cap. 22 (s. 42).

ili tri puta više crkava nego utvrđenih gradova i da je njihov broj neprestano rastao.

Drugi aspekt hristijanizacije ispoljava stav češkog naroda, uglavnom pražana, u vreme vladavine sv. Vojćeha, Titmarovog naslednika, koji se žalio papi da je njegova pastva u vlasti satane i da u zemlji umesto pravednosti vlada fizička sila, a umesto zakona – žudnja za radostima. Pražani su kasnije ljutito odbacivali biskupove zamerke tvrdeći da se ne rukovodi brigom za njihovo spasenje, već željom da ih kazni zbog zla koje su učinili biskupovoj braći (koja su godine 995. pobijena u Lidicama)[782]. Ove reči ne odgovaraju istini, jer je biskup mnogo pre lične tragedije napustio svoju zemlju, ljut zbog načina života njenih žitelja. Očigledno je da su se pražani smatrali hrišćanima, iako su vodili život suprotan pravilima nove religije, u skladu s paganskom tradicijom, od koje se nisu mogli lako odvići. Biskup nije shvatao tu prelaznu etapu, otud sukobi s njegovom pastvom, "lošim hrišćanima". Oštro se borio sa "nesavršenim" hrišćanima, kao da nije primećivao drugi krug – ljudstvo koje ne samo što se drži paganskih običaja već i pojmova: očekivali bismo da svoje misionarske napore usmeri na njegovo preobraćanje. Možda sv. Vojćehu ni ta misao nije bila strana, jer je 992. godine dobio od Boleslava II edikt, koji mu je dopuštao da gradi crkve u pogodnim mestima (*ecclesias per loca opportuna construendi*)[783]. Možda se tu radilo o zemljama u koje još nije prodrlo hrišćanstvo. Posebna stvar su statuti Bržetislava I ("1039"), koji između ostalog zabranjuju pogrebe (paganske) po poljima i u šumama, a ne na grobljima, ne pominjući pri tom ni rečju upadljivije izraze paganstva[784], o kojima saznajemo tek iz edikta Bržetislava II, koji je, stupivši na presto (1092. godine) objavio rat ne samo pogrebima, već i javnoj paganskoj praksi. Palio je gajeve, u kojima je narod na mnogim mestima obavljao kult (*in multis locis*)[785]. Tako su sve do kraja XI veka ostale zemlje sa paganstvom u integralnom vidu, međutim bio je to sumrak te forme grupne religije, na šta ukazuje kneževo energično ponašanje, koje se završilo uspešno. Od XII veka čuvaju se reliktne forme pojedinih paganskih verovanja, na marginama vladajuće religije, odlikujući se neverovatnom trajnošću i preplićući se s hrišćanskim propisima. Eugenije II, koji u svojoj buli upućenoj češkom knezu Vladislavu (1146) ističe adresatovu revnost u vezi s problemima ove religije, njegovu borbu s pokvarenošću sveštenstva i distanciranje od sablažnjavajućih narodnih

[782] *Adalberti Prag. ep. vita prior*, cap. 13 (s. 19).
[783] CDBoh. 1 nr 37 (s. 43).
[784] Kosmas II, cap. 4 (s. 88); V. Vanaček, "Nový text (varianta) dekretu břětislavových z r. 1039", SAnt. 3 (1951/2), s.. 134; G. Labuda, "Dekrety Brzetyslawa I", SSSłow. 1, s. 334.
[785] Vidi napomenu 537; Kosmas II, cap. 26 (s. 119).

običaja, nije aludirao na ostatke paganstva, iako je moralno stanje sredine prikazao u crnim bojama[786]. Očigledno je da je proces preobraćanja već bio završen i da paganski relikti nisu izazivali veće interesovanje.

Ako je hristijanizacija – istina, tokom dužeg vremenskog razdoblja – znatnije napredovala, obuhvatajući široke narodne mase, premda sveštenstvo uvek nije bilo na visini zadatka, na to su, osim pritisaka feudalne vrhuške, uticale dve okolnosti: 1) ne suviše hrišćanski moral sveštenstva vređao je narod vaspitavan na drugačijim moralnim načelima od hrišćanskih, 2) nastanak guste mreže crkava, koja je brojala oko 200 jedinica[787], koje nisu bile samo središta propagande, već i podmiritelji religioznih potreba naroda, rešavajući sve njihove zemaljske stvari. Narod se pri tom nije odrekao tradicionalnih načina dobijanja natprirodne pomoći, bilo magičnim sredstvima, bilo prinošenjem žrtava starim "bogovima" ili demonima, iako se težište religioznih potreba izrazito prebacilo sa svetih gajeva i izvora na crkve, dok su hrišćanski sveštenici smatrani najpogodnijim posrednicima u dobijanju zaštite sakruma.

Niko ne sumnja da je u svim slovenskim zemljama koje su primile hrišćanstvo u uslovima vlastite državnosti slovenski obred potpuno preovladao (Bugarska, Srbija, Rusija), ili je predstavljao značajnu epizodu (Hrvatska, Moravska, Češka). Samo u Poljskoj nema dovoljno dokaza za tvrdenje da je slovenski obred postojao. U starijoj literaturi, koja pokazuje postojanje tog obreda u Malopoljskoj i to da ga je uvela Metodijeva misija, spadaju detaljna razmatranja T. Lera–Splavinjskog, koja završava: "Naravno, daleko sam od toga da u načelu negiram mogućnost postojanja slovenske liturgije u davnoj Poljskoj..., ali da bih prihvatio to kao realnost, trebalo bi naći neke nove, ozbiljnije podatke, koji ne izazivaju kritičku sumnju, koji bi tu tezu prebacili iz sfere patriotskih fantazija u istorijsku stvarnost"[788]. To pitanje bi sa mrtve tačke mogao da pokrene samo pisani izvor, koji se direktno odnosi na

[786] CDBoh. 1, nr 147 (s. 150).
[787] Nový, op. cit., s. 70
[788] T. Lehr–Spławiński, Dookoła obrządku słowiańskiego w dawnej Polsce, (u): Isti, *Od pietnastu wieków*, Warszawa 1961, s. 76–81; Isti, ibidem: Czy są ślady istnienia liturgii cyrylo–metodijskiej w dawnej Polsce?" (s. 42 – 50); "Nowa faza dyskusijna o zagadnieniu liturgii słoviańskiej w dawnej Polsce" (s. 51–67); B. Havranek, "Otázka existence církévní slovanštiny v Polsku", Slavia 25/1956, s. 300–305; A. Dostal, "The Origins of the Slavonic Liturgy", Dumbarton Oaks Papers 19/1965; Łowmiański, *Początki Polski 4*, s. 493–504; J. Klinger, "Nurt słowiański w. początkach chrześcijaństwa polskiego", Półrocznik Teologiczny 9/1 (1967), s. 33–90; M. Rechowicz, Sprawa obrządku cyrylo–metodiańskiego w Polsce (u): *Pastori et magistro... dla uczczenia jubileuszu P. Kalwy*, Lublin 1966, s. 73–85; M. Miniat, *Wierność i klątwa. Losy misji Konstantyna i Metodego*, Warszawa 1971; Ch. G. Friese, *Kirchengeschichte der Königreiche Polen vom ursprunge der Christlichen. Religion 1*, Breslau 1786; J. J. Středovský, *Sacra Moraviae historia*, Salisb. 1710.

stvar. Takav izvor postoji, odavno je poznat, objavio ga je A. Bjelovski u *Monumenta Poloniae Historica I*, prema tome nije mogao izmaći pažnji Lera–Splavinjskog. Ako je eliminisan iz diskusije onda je to zbog toga što je izazivao sumnju kod proučavalaca, a možda i zbog toga što je ličnost sv. Vojćeha osvetljavao u nepovoljnom svetlu, jer je upravo on zadao udarac slovenskom obredu u zemlji Ljaha, odbacivši slovenske knjige. Na drugom mestu[789] trudio sam se da pokažem da izvor ima arhaične crte i da njegov prepis iz XV veka nije verodostojan. Pisao ga je neki duhovnik iz Krakova, koji je otišao u Rusiju. Upućuje na to da je godine 977. praški biskup Vojćeh boravio u Krakovu, na putu iz Mađarske u Gnjezno, da je Krakov u to vreme pripadao njegovoj dijecezi, iako je njime vladao Boleslav Hrabri (Vojćehov prijatelj) i da je tamo naišao na slovenski obred s biskupima (sic) na čelu, što je shvatio kao narušavanje njegovih ovlašćenja kao episkopa praške dijeceze. I što je još gore, moralo je izaći na videlo da obred, prihvaćen u Krakovu, potiče iz Bugarske, koja je u to vreme pripadala carigradskom patrijarhu (a ne Ohridu, posle pobeda Vasilija II), što je predstavljalo drugi kamen spoticanja za biskupa koji se pokoravao Rimu, prema tome liturgijske knjige, kojima su se služili, svakako su bile "iskvarene grčkim greškama". Došlo je do žestoke svađe zbog slovenskog obreda, ali ne zbog toga što je slovenski, već zbog poslušnosti Istoku.

O ukorenjenosti slovenskog obreda u Malopoljskoj krajem X veka neposrednih pisanih izvora osim pomenutog o sv. Vojćehu nema, međutim postoji posredan, ali izrazit podatak, koji je otkrio J. Zathej, reč je o izgubljenim ostacima kalendara višlickog kolegija, iz XIV veka, u kome se pominje ime Gorazd, zaštitnik Bugarske, koji figurira 17–jula ili na svoj bugarski praznik[790]. Pominjanje biskupâ koje je sv. Vojćeh uklonio, asocira ime sv. Gorazda u *Višlickom kalendaru*, dopušta mogućnost postojanja i biskupije u Višlici, tj. izvesne uspehe slovenske misije van Krakova. Drugi posredan podatak o slovenskoj misiji u Malopoljskoj pruža legenda o sv. Vojćehu, koja je sačuvana na

[789] Łowmiański, *Początki Polski 4*, s. 504–510; Klinger, op. cit. s. 61, 65.
[790] J. Zathey, O kilku przepadłych zabytkach rekopiśmiennych biblioteki Narodowej w Warszawie, (u): *Studia z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1949, s. 1–14; Łehr–Spławinski, "Czy są ślady?", s. 45; K. Potkański, Kraków przed Piastami, (u): Isti, *Lechici, Polanie, Polska*, Warszawa 1965, s. 314; J. Widajewicz, "Prohor i Prokulf najdawniejsi biskupi krakowscy", Nasza Przeszłość 4/1948, s. 25; S. Rospond, *Christianizacja Polski*, s. 24; Łowmiański, *Początki Polski 4*, s. 514; H. Zoll–Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski*, cz. 2, Analiza, Wrocław 1971, s. 139; S. Rospond, op. cit., s. 28–32. 791. Łowmiański, *Początki Polski 4*, s. 510–513; Isti, The Slavic *Rite in Poland and St. Adalbert*, Acta Poloniae Historica 24/1971, s. 5–21; W. Dziewulski, *Postepy christyanizacji*, s. 14–183; J. Bardach, PHist. 56/1965, s. 498–505; Z. Sulowski, *Kościół w Polsce 1*, s. 17–125.

terenima Poljske, gde je on boravio 996/997. godine, tj. u mestima gde je biskup razvio misionarsku delatnost i krstio narod. Sumnjamo da bi neki drugi oblik delatnosti mogao da ostavi tako trajan trag u tradiciji. Legenda se sačuvala u mnogim mestima na desnoj obali gornje Visle, između njenih izvorišta i gornjeg Visloka. Očigledno je da je slovenska misija malo uradila na tim terenima. Međutim, na levoj obali Visle, severno od Krakova, legendarni tragovi delatnosti sv. Vojćeha se pojavljuju tek blizu izvorišta Pilice i Varte (s izuzetkom jednog potkrakovskog mesta), na osnovu čega se može zaključiti da je slovenska misija preorala tamošnje terene. Nema tragova o interesovanjima sv. Vojćeha na nadvislanskim terenima ispod Krakova, ne isključujući Višlicu, a možda se radi o tome da je osnovni pravac njegovih putovanja vodio prema Gnjeznu[791]. Sv. Vojćeh je odvojio Krakov od pripadnosti istočnoj crkvi, što ne znači da je zabranio slovenski obred, koji se mogao razvijati i dalje (povezan s Rimom), iako za to nije imao veće šanse nakon osnivanja latinske biskupije u Krakovu, 1000. godine. Pitanje dalje delatnosti slovenske misije u Malopoljskoj, prema tome, ostaje otvoreno.

Krećući se dolinom Varte, sv. Vojćeh je kročio na terene koji su pripadali poznanjskom biskupu. O misionarskoj revnosti biskupa Jordana pisao je Titmar, ali nije odredio njen geografski prostor. Takođe se ne zna da je njegov naslednik, biskup Unger, star i dobrodušan čovek, napredovao u hristijanizaciji. Geografija legende sv. Vojćeha može da ilustrije obim poznanjske misije koja se kretala prema istoku. Nekih devet mesta nizvodno od izvorišta Varte i Prosne sačuvalo je tradiciju sv. Vojćeha. Dalji deo puta između Kališa i Gnjezna ne pokazuje tragove legende, osim dva mesta, koja se nalaze jedno pored drugog zapadno od ušća Prosne (udaljena oko 30 km). Izgledalo bi da je poznanjska misija osvojila istočne granice zemlje Poljana, a čak ih je možda i prekoračila, ali južno od Kališa nije mnogo dobila. Nije postigla veće uspehe ni severno od Gnjezna, gde je legenda o Sv. Vojćehu bila poznata u mnogim mestima, jer ih je on preobratio. I u Pomorju, duž Visle, sv. Vojćeh nije posustajao u preobraćanju pagana, sudeći ne samo prema tragovima legende koja se sačuvala u mnogim mestima, već i na osnovu *Žitija*, u kojima se pominje masovno pokrštavanje naroda u Gdanjsku[792]. Prema tome, istočno Pomorje bilo je sasvim pa-

[791] Łowmiański, Początki Polski 4, s. 510 – 513; Isti, The Slavic Rite in Poland and St. Adalbert, Acta Polonie Historice 24/1971, s. 5 – 21; W. Dziewulski, Postępy chrystianizacji, s. 14 – 183; J. Bardach, Phist. 56/1965, s. 498 – 505; Z. Sulowski, Kościół w Polsce 1, s. 17 – 125.

[792] Vidi napomenu 729; A. Witkowska, *Hagiografia*, DTKPol. 1, s. 341–344.

gansko. Međutim, sudeći prema geografiji legende hristijanizacija u središnjoj Poljskoj takođe nije otišla daleko, jer je paganstvo divljalo odmah iza Gnjezna. Hrišćanskima se mogu smatrati tereni između Poznanja i Gnjezna, a verovatno tereni slične veličine na levoj obali Varte, prema Poznanju. Ove opaske su hipotetičke, jer se uglavnom temelje na izvoru kakva je geografija legende, koji sugeriše veliku opreznost, odnose se na široke narodne mase, a ne na društvenu vrhušku, u čijim redovima je hristijanizacija sigurno napredovala znatno brže.

O stanju hristijanizacije u zapadnim delovima zemlje Poljana zaključujemo na osnovu nešto kasnijeg iztvora od ovog o putovanju biskupa Vojćeha. To je *Žitije petorice braće* benediktinaca–pustinjaka, koje je napisao Bruno iz Kverfurta (umro 1009. godine). Oni su umrli mučeničkom smrću u velikopoljskom Mjendzižeču[793], ubrzo ih je kanonizovao Jovan XVIII. Grupu su činila dvojica Italijana i trojica Poljaka (jedan od njih je bio sluga, kuvar), mesto njihovog boravka, koje se nalazi nedaleko od Pomorja i Lubuša, ukazuje na to da je preobraćanje pagana spadalo u njihov zadatak, za koji su se Italijani pripremali učeći slovenski jezik[794]. O stanju paganstva van granica zemlje Poljana govore Brunove reči, naime pominje grozno i duboko paganstvo (*horrisonus paganismus profundus*), dok je zemlja Poljana pomenuta kao zemlja nezrelog hrišćanstva (*rudis Christianismus*)[795] – što je dokaz da je tamošnje stanovništvo već bilo preobraćeno i priznavalo hrišćanstvo, iako nije u dovoljnoj meri usvojilo njegovu doktrinu i pravila. Žitije ne pominje pagane u okolini manastira, koji se nalazio na zapadnoj ivici zemlje Poljana, što govori u prilog tome da je misija stigla do njenih zapadnih granica. Čak su izvršioci zločina bili loši hrišćani (*mali christiani*), koji su se polakomili na tobošnje pustinjačko blago[796]. Da su ubice delale zbog neprijateljstva prema hrišćanstvu, ha-

[793] J. Mitkowski, "Pięciu braci męczenników, Hagiografia polska". *Słownik bibliograficzny 2*, Poznań 1972, s. 234–242 i bibliografija, s. 247–250; J. Karwasińska, "Vita quinque fratrum eremitarum", MPHist. s.n.4/3, Warszawa 1973, s. 9–12; Thietmar VI, cap. 27 (s. 353); T. Wojciechowski, *Szkice historyczne XI wieku*, Warszawa 1970, s. 53; A. Wędzki, *Międzyrzecze, SSSlow. 3, s. 251; Isti, Kazimierz Biskupi*, SSSłow. 2, s. 397; G. Labuda, "O siedzibach najstarszych klasztorów w Polsce", Sprawozdania Pozn. Tow. Przyj. Nauk nr 82 (za I i II kvart. 1969), s. 105–107; G. Labuda, "Rocznik poznański", SZr. 2/1958, s. 104; Kosmas I, cap. 38 (s. 68); Długosz I, s. 247; *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII w.*, Warszawa 1971, s. 701.

[794] *Vita quinque fratrum*, cap. XIII (s. 59); T. Wojciechowski, *Szkice*, s. 39–83; Mitkowski, op. cit., s. 240.

[795] *Vita quinque fratrum*, cap. 13 (s. 60, 66).

[796] Ibidem, cap. 13 (s. 60); T. Wojciechowski, *Szkice*, s. 44; Z. Zakrzewski, *Bolesław Chrobry Wielki*, Lwów 1925, s. 217.

giograf to ne bi mogao izostaviti i prikazao bi mučenike kao žrtve paganske agresije. Druga je stvar što su se ti novopečeni hrišćani malo uzbuđivali svetošću mesta i ljudi. Sveštenički kadar bio je prilično brojan, na pogreb mučenika koji se odvijao u mestu udaljenom od Poznanja, sedišta biskupije, došlo je "dosta" sveštenika, čak su se pojavile monahinje[797]. Hrišćanstvo je najviše napredovalo među društvenom vrhuškom, što ilustruje primer dvojice mučenika "iz slovenske zemlje", tj. Poljaka Isaka i Mateuša, čije su sestre postale monahinje[798]. T. Vojćhovskog je iznenadila neočekivana vest o celoj porodici, "koja je tako rano primila duh novog hrišćanskog učenja"[799], potvrdivši svoju privrženost delima. Ova porodica je nesumnjivo predstavljala ideološki prelom, do koga je došlo među velmožama[800].

Ovi delimično legendarni podaci, koji se ne mogu odbaciti zbog svoje masovnosti i slaganja sa verodostojnim činjenicama, a delimično i kao svedočanstvo koje ne izaziva nikakvu sumnju, karakterišu stanje hristijanizacije Poljske oko 1000. godine, posebno u njihovim severnim delovima (iznad linije Obra–Varta), kao i krakovskoj zemlji, gde je delovala slovenska misija. Ako izostavimo Šleziju, o čijoj se hristijanizaciji u X veku ne može ništa reći (bez obzira što se i tamo u nekim mestima sačuvala legenda o sv. Vojćehu, što može ukazivati na činjenicu da je i u tom delu praški biskup razvijao svoju delatnost, samo je pitanje u koje vreme?), veći deo Poljske je u misionarskom pogledu zanemaren. Ovakvo stanje stvari opravdava malobrojnost misionarskog kadra kojim su Mješko I i biskup Jordan raspolagali. Izvesne činjenice govore u prilog tome da su Boleslav Hrabri i Mješko II izabrali drugačiju metodu za hristijanizaciju zemlje, koja je odgovaraala stanju stvari u Poljskoj. Bila je to metoda ekstenzivne misije, što se ispoljilo još oko 1000. godine, kada je osnovana Kolobžeska biskupija, koja nije obećavala velike misionarske uspehe u susedstvu Lučičana. Ideološka unifikacija svih zemalja, koje su zavisile od Gnjezna, predstavljala je državni problem, tako da je teško pretpostaviti da Hrabri nije posvećivao posebnu pažnju tim zemljama, u koje nova religijska doktrina još nije dospela ili u kojima je slabo napredovala. Tu politiku je nastavio Mješko II. Gal je isticao zasluge Hrabrog za crkvu, ali o hristijanizaciji nalazimo samo opšta mesta. Delatnost Mješka II u toj oblasti

797 *Vita quin. fr.*, cap. 13 (s. 66).
798 *Vita quin. fr.*, cap. 13 (s. 59); Mitkowski, op. cit., s. 237; Dziewulski, op. cit., s. 47; A. Brückner, *Dzieje kultury pol.*, 1(1931), s. 227.
799 T. Wojciechowski, *Szkice*, s. 47.
800 Dziewulski, op. cit., s. 47.

naišla je na veoma laskavu ocenu u pismu Matilde švapske, koje je ona poslala prvih godina svoje vladavine[801], iz čega se vidi da je veoma dobro (verovatno od strane Riheze) informisana, iako preteruje u blagonaklonosti prema kralju. Matilda sugeriše da je Mješko II podigao više crkava od bilo kog svog prethodnika[802], što nije mogla da napiše bez informacija iz Poljske, koje su se, s obzirom da je krallj vladao samo nekoliko godina, mogle ticati ograničene teritorije (verovatno kujavske biskupije), što je ona uopštila na celu zemlju. *Hildeshajmski godišnjaci* potvrđuju zasluge Mješka II za hristijanizaciju Poljske[803], prema tome nema osnova za skepticizam, kada uzmemo u obzir pomenuta dva podatka. Između prelaska Hrabrog i njegovog naslednika na ekstenzivnu metodu došlo je u zemlji Poljana do nazadovanja na tom polju. Što označuje da se do osvajanja Bržetislava I u Velikopoljskoj održao nivo "nezrelog hrišćanstva" širokih masa, kako je to utvrdio Bruno. Ovim i objašnjavamo reakciju pagana u zemlji Poljana posle Bržetislavljevih osvajanja, produbljenu sumnjom naroda u moć hrišćanskog Boga, koji nije uspeo da odbrani svoje vernike. Ustanici su bili i protiv plemstva i protiv crkve, tako da su se velmože i sveštenstvo našli u jednom, a narodne mase u drugom taboru[804], isto kao što je bilo u Novgorodu oko 1070. godine. Sudbina ustanika, koji se nije proširio na druge zemlje i bio brzo ugušen, svedoči o tome da je poljsko paganstvo odavno bilo slomljeno i da nije odigralo ni približno političku ulogu, kakvu su odigrali pagani toga vremena u Polablju. I Riheza, koja je dobro poznavala odnose u Poljskoj, okarakterisala je podanike svoga sina kao nesavršene hrišćane[805]. Gal je iz perspektive kasnijeg vremena proglasio Mazovšane, koji su pružali otpor Kazimježu Obnovitelju, lažnim hrišćanima[806], suprotstavljajući ih drugim teritorijalnim grupama, koje su bile uistinu hrišćanske. Pa ipak, na osnovu tako uopštenih tvrdnji ne možemo adekvatno rekonstruisati religijske predstave ondašnje Poljske, u kojoj su postojale paganske enklave, dok su u Češkoj, koja je otišla znatno dalje u širenju hrišćanstva, postojali samo

801 M. Perlbach, "W sprawie listu Matildy do Mieszka II", Khist. 30/1916, s. 432; A. Pospierzyńska, "Mieszko II a Niemcy", RHist. 14/1938, s. 259.
802 "List Matyldy do Mieczyslawa II", MPHist. 1, s. 323.
803 *Annales Hildesheimense*, Hannoverae 1878, s. 38(1034).
804 Gall, I, cap. 19 (s. 42–43); Dziewulski, op. cit., s. 104; Kosmas I, cap. 40 (s. 75); M.D. Chenu, *La théologie au douzième siecle*, Paris 1957, s. 232,; Łowmiański, *Początki Polski 3*, s. 512.
805 T. Grudziński, "Ze studiów nad Kroniką Galla", Zapiski Tow. Nauk w Tor. 20(1954), s. 74; D. Borawska, *Kryzys monarchii piastowskiej w latach trzydziestych XI wieku*, Warszawa 1964, s. 54, 130.
806 Gall I, cap. 21 (s. 47); H. Paszkiewicz, *The Origin of Russia*, London 1954, s. 393; J. Bieniak, *Państwo Miecława*, Warszawa 1963, s. 62.

ostaci paganstva u doba Bržetislava II. Iz Galove navedene tvrdnje, reči ovog hroničara o kasnijim vremenima su u suprotnosti sa njegovim savremenicima, poznanjskim biskupom Pavelom, dakle episkopom najstarije poljske episkopije i kancelarom Mihalom (Avdanjcem). I oni (kao nekad Jordan) hvale vrednim običajima, naukom, mudrošću osvetljavaju šumske čestare Poljske, vade trnje i čiste korov da bi posejali pšenicu vere na dotle neobrađivanoj zemlji ljudskih srca[807]. Najverovatnije da ove reči označavaju primanje hrišćanstva, te se ne mogu odnositi na velikopoljsko stanovništvo uopšte, već samo na paganske enklave, koje su se, po rečima Gala, sačuvale u šumskim čestarima ili zabačenijim prostranstvima, možda po uzoru na Bržetislava II, koji je krajem XI veka istrebljivao ostatke paganstva u raznim delovima Češke. Iskorenjivanje paganstva u Poljskoj može se rasvetliti i drugim podacima.

Stvorena je crkvena organizacija na dva nivoa: na eparhijskom i parohijskom. Osnivanje biskupija zahtevalo je ogromna sredstva i nije bilo pitanje raskoši, već praktičnih potreba, u datom slučaju – pre svega ideoloških promena. Osnivanje nove biskupije značilo je planiranje hristijanizacije odgovarajuće teritorije. Nastanak poznanjske biskupije povukao je sa sobom hristijanizaciju zemlje Poljana. Boleslav Hrabri, da bi proširio novu veru po celoj Poljskoj, osnovao je mitropoliju sa pet eparhija. Proces ideoloških promena zakočen je između 1038. i 1075. godine, u vreme pada gnjeznjenske mitropolije. Boleslav Hrabri Smeli stvorio je osnove za ponovni zamah, opremajući već postojeće biskupije (Krakov, Vroclav) zemaljskim stvarima kao i one koje je obnovio (Gnjezno, Poznanj) ili osnovao (Plock), dotirajući istovremeno manastire koji su u odnosu na biskupiju vršili pomoćnu ulogu u oblasti formiranja svešteničkog kadra (Gnjezno–Lenčica, Krakov–Tinjec, Plock–Mogilno, Poznanj–Ljubljin), koji su jedan od osnovnih uslova za stvaranje što gušće mreže parohija i dopiranja do celokupnog formalno hrišćanskog ljudstva, koje je *de facto* bilo lišeno mogućnosti upoznavanja sa crkvenim učenjem i redovnim korišćenje religiozne prakse.

Kao i u Moravskoj, Češkoj i Rusiji središta hristijanizacije i sveštenstva u Poljskoj bile su pre svega crkve po gradovima, pod pokroviteljstvom državnih vlasti. Broj crkava, kojih je, prema S. Zakševskom, bilo stotinak, u vreme Hrabrog nije zavisio ni od kakvog

[807] Gall II, epistola (s. 61); Dziewulski, op. cit., s. 160.

ukazivanja poštovanja[808]. Pre bismo mogli da utvrdimo maksimum crkava na terenu, ako bismo znali ondašnji broj "kastelanija", što bi se orijentaciono moglo odrediti, ako uzmemo da je prvobitni gradski krug obuhvatao jedno malo pleme, a da je prosečan plemenski prostor iznosio 5.000 km^2 (tj. više nego u planinskoj Češkoj). Dakle, dobili bismo, u granicama lehicke Poljske, s izuzetkom Pomorja, četrdesetak kastelanija. U nekim mestima, kao u Gnjeznu ili Krakovu, nastajale su skupine od po nekoliko crkava, međutim to nije uticalo na organizaciju sveštenstva na nivou cele zemlje. S obzirom na "parohije" tih razmera ljudstvo je moralo da bude formalno hrišćansko ili da se zbog uverenja da je hrišćanski Bog superiorniji prepusti njegovoj brizi, u slučaju kad je bilo kršteno. Zbog toga se čini mogućim, što je već postojalo u Rusiji i Češkoj, da su u tom ranom periodu crkve osnivane i van utvrđenih gradova, u značajnijim mestima, kao i u nekim župama. Vremenom je rastao broj kastelanija, a verovatno i crkava. Najkasnije početkom XII veka kao ktitori crkava pojavljuju se velmože, da i ne pominjemo crkvena lica kao ktitore.

Tek u XII veku Poljsku je prekrila mreža parohijskih crkava, koje su omogućavale prodiranje misionara i sveštenika u najzabitije parohije. O postizanju toga cilja odlučivala je mogućnost saobraćaja. S obzirom na retku naseljenost, neophodno je bilo bar rastojanje koje je dopuštalo da se u toku istog dana dođe u crkvu i vrati kući. Ako uzmemo da rastojanje ne sme prelaziti 10 km, dobićemo za tipičnu parohiju površinu (zaokrugljivanjem broja) od oko 300 km^2. Tamo gde parohija nije prelazila taj maksimum možemo govoriti o ispunjavanju uslova organizacije potpune hristijanizacije stanovnika, dok je postizanje tog cilja zavisilo od revnosti i veštine sveštenstva. Novija naučna istraživanja dopuštaju da zaključimo da je na prelomu između XII i XIII veka mreža parohija u raznim delovima Poljske, posebno sa gustim naseljima, dostigla minimalnu gustinu, ako čak uzmemo u obzir da zbog nedostatka izvora pisci povećavaju broj parohija, naravno iz određenih razloga. Tako je u okviru višlicke prepoziture, koju je proučio E. Višnjovski[809], koja je obuhvatala 3.524 km^2 (bez šumskog dekanata)[810], oko 1200. godine postojalo devetnaest crkava; znači na

[808] S. Zakrzewski, *Bolesław Chrobry*, s. 320; Sulowski, op. cit., s. 87; J. Tazbirowa, "Początki organizacji parafialnej w Polsce", PHist. 54/1963, s. 369–386; Isti, "W sprawie badań nad genezą organizacji parafialnej w Polsce", ibidem, s. 85–92; E. Wiśniewski, "Uwagi o początkach organizacji parafialnej w Polsce", PHist. 55/1964, s. 492–500; L. Zavodszky, *A szent István, szent László és Kálman korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*, Budapest 1904, s. 160.

[809] E. Wiśniowski, *Rozwój sieci parafialnej w prepozyturze wiślickiej w średniowieczu*, Warszawa 1965, s. 74 i napomena 168.

[810] T. Ladogórski, *Studia nad zaludnieniem Polski*, Wrocław 1958, s. 207–209.

jednu crkvu otpada 185 km^2, iako su neke parohije imale veću površinu od tipične (300 km^2). B. Kumor je proučio razvoj mreže parohija u slivu Rabe, Dunajca, Bjale, Visloke, na površini od preko 8.000 km^2[811], utvrdivši tamo oko dvadeset parohija do kraja XII veka[812]. Prosečna parohija iznosila je tu oko 400 km^2, više od tipične, što se može objasniti šumskim i brdskim terenima. P. Šafran je u svojim istraživanjima došao do sličnih rezultata, naime zaključio je da je krajem XII na terenu ljubeljskog arhidakonata bilo petnaestak crkava, na površini od 6.285 km^2, što je u proseku isto kao i u prethodnom slučaju, mada možemo konstatovati da su prazna mesta zauzimala 2.263 km^2. Dakle, na naseljenom prostoru na jednu parohiju dolazi 268 km^2. Istraživanja S. Litaka ne unose bitne korekcije za parohije na lukovskoj zemlji: u istočnim delovima, gde je pretila spoljnja opasnost (litvanski napadi) parohije su činile naseljena ostrva usred ogromnih praznih terena; mada naseljene enklave nisu suviše odudarale od norme koju smo prihvatili, prema T. Ladogurskom, recimo Kock je iznosio 318 km^2, Lukov – 449 km^2[812a]. Međutim, u prašumskim predelima, najverovatnije, nalazila su se naselja razbacana i udaljena od parohijskih središta, koja nisu držala korak za hristijanizacijom središta koju je organizovala mreža parohija. Pa ipak, ova prašumska* naselja bila su minimalnih razmera i nisu uticala na opštu sliku hristijanizacije u razmatranom periodu. Na osnovu istraživanja Z. Guldona i J. Povjerskog, u suprotnom delu Poljske, u kujavskim i dobžinjskim zemljama, početkom XIII veka, na prostoru od 9.600 km^2 bilo je četrdeset parohija,[813] što znači 240 km^2 po jedinici – što je slično višlickoj prepozituri. Podaci iz Višlice i Kujava mogu biti reprezentativni za prostor zapadno od Visle, dok podaci iz južne i istočne Malopoljske mogu biti karakteristični za gustinu mreže parohija na desnoj, slabije naseljenoj obali Visle. Sve skupa oni dokazuju da je Poljska, i pored slabog uticaja slovenske misije, koja je ubrzavala tok hristijanizacije, održala korak sa drugim slovenskim zemljama, a prilično ravnomerno stvorene prosečne srazmere parohija (ako su po-

[811] B. Kumor, "Powstanie i rozwój sieci parafialnej w Malopolsce południowej do końca XVI w.", Prawo Kanoniczne 5, zesz. 3–4/1962, s. 175–231, 8/1963, s. 519.
[812] Ladogórski, op. cit., s. 199–201; J. Nowicki, *Dzieje archidiecezji pozn.* (Poznań), 1964, s. 352.
[812a] P. Szafran, *Rozwój średniowiecznej sieci parafialnej w Lubelskiem*, Lublin 1958, s. 81; Ladogórski, op. cit., s. 205; S. Litak, "Formowanie sieci parafialnej w Lukowskiem ko konca XVI wieku", Roczniki Humanistyczne 12/2/1960, s. 53; E. Wiśniowski, "Organizacja paraf. w. Pol. średn.", Znak 1965, s. 1449.
* Poljska je u srednjem veku obilovala prašumama. Danas se pominje samo Bjaloveska. – Prim. prev.
[813] Z. Guldon, J. Powierski, *Podziały administracyjne Kujaw i ziemi dobrzyńskiej w XIII–XIV w.* (Bydg. Tow. Nauk.), Warszawa–Poznań 1974, s. 57.

daci kojima raspolažemo bar približno u skladu sa stvarnošću) omogućuju nam da uočimo izvesnu sistematičnost hrišćanske misije. Istina, mreža parohija na prelomu između XII i XIII veka bila je veoma retka u poređenju sa kasnijim vekovima. Njenu gustinu podjednako objašnjavaju potrebe za dušebrižništvom i feudalna renta, religiozna revnost velmoža i njihove težnje da vrše ideološki pritisak na narod. Ovde bi valjalo pomenuti još jednu metodu hristijanizacije, kojoj literatura ne posvećuje dovoljno pažnje. Gal je ostavio zanimljiv podatak o dušebrižništvu poljskih biskupa u vreme pohoda Krivoustog, 1110. godine, gde učešće biskupa i sveštenstva u ratnom pohodu nije predstavljalo izuzetak, već pravilo, što potvrđuje Kadlubek u odnosu na Kazimježa Pravednog[814]. Iz ovoga se vidi da je sveštenstvo koristilo raspoloženje uoči bitaka da bi produbilo religiozna osećanja i razvijalo eshatološku maštu vitezova, koji su ranije od seoskog stanovništva, i temeljnije, upoznali hrišćansku doktrinu. Ovde uočavamo izvesnu analogiju sa dvostepenom misionarskom metodom Klimenta Ohridskog.

Utemeljenost hrišćanstva među Slovenima utvrdili smo na osnovu pisanih izvora. Pri tom arheologija ima mnogo šta da kaže, posebno u vezi s promenom pogrebnih obreda, do koje je došlo zbog hrišćanskog učenja. Slovenima je bilo svojstveno spaljivanje tela, sahranjivanje ostataka zajedno sa grobnim poklonima, nasipanje visokih grobova, kurgana; hrišćanstvo je osuđivalo ovaj običaj, kategorički ne dopuštajući spaljivanje tela. O promeni pogrebnog obreda postoji obimna literatura, a takođe i sintetičke obrade istorije svih Slovena: L. Niderle, a u novijoj literaturi J. Ajsner[815]. L. Niderle je pridavao ogroman značaj promeni obreda, kao potvrdi ideoloških promena, jer je spaljivanje tela smatrao načelnom i opšteslovenskom pojavom, a sahranjivanje celog tela izuzetkom, koji je nastao zbog stranih uticaja[816], međutim kasnija istraživanja nisu potvrdila to stanovište, jer je sahranjivanje celog tela bilo dobro poznato Slovenima još pre primanja hrišćanstva, i to ne samo zapadnim, već i istočnim, npr. dominiralo je kod Drevljana[817]. Pa ipak, stara tradicija spaljivanja mrtvih imala je prevagu u većem delu slovenskog prostora i tek je hrišćanstvo zadalo udarac običaju spaljivanja mrtvih, čega u Češkoj nema već u X veku,

[814] Gall III, cap. 23 (s. 150); Gall III, cap. 1 (s. 127); Kadłubek IV, cap. 18 (s. 422).
[815] Niederle, *Život star. Slov. 1/1*, s. 231–240; J. Eisner, *Rukověť slovanské archeologie*, Praha 1966, s. 313–357.
[816] Niederle, op. cit., 1/1, s. 239.
[817] I. P. Rusanova, "Territorija drevljan po arheologičeskim dannym", SArh. 1/1960, s. 63–69; V.V. Sedov, "Sledy vostočnobaltijskogo pogrebal'nogo obrjada v kurganah drevnej Rusi", SArh. 1/1961, s. 104; J. Kostrzewski, *Obrządek ciałopalny u plemion polskich i Słowian północno–zahodnich*, Warszawa 1960, s. 29.

u Poljskoj i Rusiji iščezava u XI veku, delimično se održavši u XII (a kod Vjatiča i duže), a tamo gde je nestalo u grobovima se sahranjuju odredni relikti, u vidu ugljenisanih kostiju i pepela. Ostali paganski relikti su pokloni koji se stavljaju umrlom u grob i nasipanje grobova (kurgani). To su tragovi borbe starog i novog pogleda na svet, čija hronologija u načelu odgovara datim pisanim izvorima. Objašnjenje paganskih pogrebnih relikata kao ostatka paganskog pogleda na svet ipak zahteva veliku opreznost u tumačenju arheoloških podataka. Relikti te vrste mogli su se sačuvati i u izrazito hrišćanskom društvu. *Zakonik cara Stefana Dušana*, nastao sredinom XIV veka, ispunjen duhom srednjevekovnog pravoslavlja, sadrži član o "vračevima koji spaljuju tela umrlih", ali izvađena iz groba. Selo koje to čini, plaća kaznu, a pop koji učestvuje u tom obredu, gubi "popovstvo"[818].

[818] T. Florinskij, *Pamjatniki zakonodatel'noj dejatel'nosti Dušana*, Kiev 1888; Niederle, op. cit., I/1, s. 234; C. Jireček, Das Gesetzbuch des serbischen Caren Stephan Dušan", ASPhil. 22/1900 s. 211.

3. *Zemaljska funkcija nove religije*

Briga da se ljudima pomogne u ostvarivanju sreće na zemlji spada u funkciju svake religije; to je jedinstvena i neizbežna funkcija i kod primitivnih naroda i u višim religijama, ne isključujući one čiji je osnovni cilj praćenje vernika na putu ka večnom spasenju. Istorija hrišćanstva u načelu pruža brojne primere neprepuštanja pojedinca svetovnim radostima, čak nepodmirivanja primarnih materijalnih potreba. Pa ipak, on ih se ne može u potpunosti odreći i reči svakodnevne molitve okreću se sakralnom da im pomogne u ispunjavanju najnužnijih potreba ("hleb naš nasušni daj nam danas").

Pod pritiskom svakodnevnih potreba vernika religija spasenja prepušta zemaljske stvari zaštiti sakralnog da bi izbegla sumnju vernika u praktične mogućnosti ostvarivanja eshatološkog cilja. Ideološki uzeto, briga o zemaljskom životu je u osnovi sredstvo, a ne cilj; u stvarnosti, društveni konformizam religije osigurava njenoj zemaljskoj funkciji veoma značajno mesto u programu kultnih zadataka, jer se radi o oblasti permanentnog i aktuelnog angažovanja čoveka, a ne o stvarima daleke, eshatološke budućnosti. Iz uloge te funkcije u kultu proizilaze filozofske implikacije: stavljanje na dnevni red pitanja odnosa natprirodnog sveta prema prirodnom. Delovanje sakralnog u eshatološkoj sferi ne vodi konfrontiranju sa prirodnim poretkom, jer se odvija van sfere prirode, dok se mešanje sakralnog u zemaljske stvari svodi na pravilno funkcionisanje mehanizma prirodnog sveta. Za religiju spasenja ovo nije suštinski problem, već problem koji izaziva sumnju kritički nastrojenih umova. O njihovoj suštini već smo govorili, sada ćemo se pozabaviti pitanjima intervencije sakralnog u zemaljskim stvarima – pohvalićemo se slovenskim narodima u vreme hristijanizacije i njegovim predstavama o odnosu natprirodnog i prirodnog sveta, koji je u vezi sa datim mešanjem.

Svest o različitosti prirodnog sveta, s jedne strane, čiji mehanizam pravilno radi i dostupan je čulima (delimično njihovim tehničkim produžavanjem) i, s druge strane, natprirodnog sveta, koji je teško uhvatljiv i izaziva poremećaje u prirodnom sistemu, podjednako je stara kao i religija koja je crpla iz te suprotnosti. Postojanje oba ta sveta i podređivanje prirode sakralnom, kao i mešanje sakralnog u čovekove zemaljske stvari, na njegovu štetu ili korist, nalazili su se u osnovama hrišćanskog pogleda na svet – naravno, i u ranom srednjem veku. Problem prirode predstavio je – veoma merodavno za rani srednji vek – engleski monah Beda Venerabilis (oko 673–735) u traktatu *O prirodi stvari*, razvijajući u njemu biblijsku verziju o stvaranju sveta i racionalno objašnjavajući suštinu prirode, njene elemente i pojave. Jednom stvoren mehanizam sveta radi prema utvrđenom poretku: njegovo središte je okrugla zemlja, oko koje kruže sunce, mesec i planete po svojim putanjama; njihovo kretanje, atmosferske pojave i četiri stihije pisac razmatra ne pozivajući se na intervenciju Tvorca, koja u njegovim pretpostavkama nije zamišljena. Svet funkcioniše kao samostalan mehanizam[819]. Iste stavove zauzima istoriografija ranog srednjeg veka, tj. ona priznaje posebnost i samostalnost funkcionisanja prirode[820]. Kada se govori o "otkriću prirode" (*la découverte de la nature*) u XII veku, tu tvrdnju ne treba shvatiti doslovno, u najboljem slučaju došlo je do "desakralizacije" prirode[821], ali i kod Bede ona je samo odvojena od sakralnog.

Utvrđivanje poretka koji vlada u prirodi nije narušavalo uverenje u stalnu intervenciju sakralnog, koja narušava taj poredak i izaziva čudesna događanja. R. Oto je tvrdio da je to stanovište racionalno opravdano: "Jer, aktuelna teorija čuda, kao slučajno prekidanje lanca prirodnih uzoraka, od strane bića koje je ustanovilo taj lanac, u najvećoj mogućoj meri je racionalna. Racionalisti su dosta često dopuštali mogućnost čuda ili su ga *a priori* pretpostavljali"[822]. Zaključivanje o Tvorcu koji je sposoban da menja poredak stvari, koji je sam ustanovio, logično je i nesumnjivo svedoči o rezonovanju srednjevekovnog čoveka, koji nije u stanju da proveri istinitost čuda. Pa ipak, suprotstavljanje Tvorca i njegovog dela još je u XII veku navodilo francuske mislioce na drugačije formulisanje stvari: "Za školu u Šartru" – konstatuje Ž. le Gof – "Bog je stvorio prirodu, ali poštuje

[819] Beda Venerabilis, *De natura rerum*, cap. 1; Migne, *Patr. lat.* 90/1862, kol. 187–189; B. Lapis, "Jana z Salisbury rozumienie zasad historiografii", *SZr.* 15(1971), s. 101.
[820] Lamperti monachi Hersfeldensis, *Opera*, Hannoverae et Lipsiae 1894, s. 123 (1067).
[821] Chenu, O.P., op. cit., s. 21, 27.
[822] Otto, *Świętość*, s. 32.

zakone koje joj je dao. Njegova svemoć nije u suprotnosti sa determinizmom. Čudo se odvija u okviru prirodnog poretka". "Nije važno" – piše Vilhelm iz Konša – "što je Bog mogao sve to da učini, već da se to može proučiti, objasniti racionalno, pokazati njegova svrha i korisnost. Bog nesumnjivo da može da učini sve, ali je važno da je ovo ili ono učinio. Nesumnjivo je ako Bog dopusti, sve je moguće, ali da li je to ikada i učinio?"[823] Teza o nepromenljivosti prirodnog poretka ne izaziva sumnju, međutim pokušaj da se ona usaglasi sa načelom intervencije sasvim je pogrešna, jer se sastoji u osporavanju suštine intervencije ("čuda"), koja je upravo "prekid lanca uzročnosti prirode". Trebalo je, jednostavno, eliminisati mogućnost čuda, međutim, da li su u toj epohi postojali ljudi sposobni da poveruju u nemogućnost čuda? Uvek su postojali kritički umovi, koji su osporavali istinitost čuda, posebno u Francuskoj u XII veku (u njih je spadao Abelar), čak i u episkopatu[824], ali taj skepticizam nije izazvao veći objek; društvena potreba za čudima javila se kao prepreka, jer je čudo predstavljalo poslednju dasku spasa za koju se čovek hvatao u beznadnim životnim situacijama. Misao ranog srednjeg veka oscilirala je između dva krajnja pogleda. S jedne strane, Jan Skot Eriugena (oko 810–877) u pitanjima vere davao je primat razumu, uključujući Boga u sistem prirode, kao njen početak i cilj, dok je kasniji arapski filozof, Averoes (1126–1198), koji je bio poznat i imao pristalice na latinskom Zapadu, podređivao verske istine zaključcima razuma; s druge pak strane, sv. Anselmo Kanterberijski (1033–1109) tretirao je argumentaciju razuma kao sredstvo koje stoji veri na usluzi. Eriugena naišao je na osudu, a od sv. Anselma počinje sholastička filozofija[825]. Pismenost teološke i filozofske sadržine bila je tvorevina intelektualne elite, i mada se razvijala u očiglednoj zavisnosti od društvenih i ekonomskih procesa svoga vremena[826], nije predstavljala veran odraz gledanja kojima su se rukovodili široki društveni krugovi, posebno svetovni, koji su se u priličnoj meri interesovali, iako ne iz teorijskih već iz praktičnih pobuda, za pitanja intervencije sakralnog u oblasti prirode, osobito u pitanjima vezanim za čoveka. Pre svega, nas interesuju svakodnevni pojmovi, a ne naučne koncepcije, jer predstavljaju tako reći celokupno slovenstvo u razmatranom periodu. Samo među višim

[823] J. le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 72.
[824] Chenu, op. cit., s. 27.
[825] E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 113–223; W. Heinrich, *Zarys historii filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1963, s. 58–159; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii 1*, Warszawa 1958, s. 289–342; a. Vauchez, *La spiritualité du moyen âge occidental – VIII*^{e}–XII^{e} siècles, Paris 1975.
[826] J. Le Goff, vidi napomenu 823.

sveštenstvom, po manastirima i dvorcima vladara, u krugovima velmoža kao i među piscima mogle su se širiti koncepcije formirane na Zapadu ili u Vizantiji, pogotovu što su u te krugove prodirali obrazovani stranci, a i predstavnici slovenskih zemalja povremeno su tražili da se školuju u većim središtima civilizacije. Novi pogledi prenošeni su širim društvenim krugovima, iako je nivo obrazovanja prouzrokovao transformisanu, uprošćenu recepciju.

Teškoće u razlikovanju u literaturi autorovih ličnih pogleda, stranih društvu, od pogleda koje pisac ponavlja u ime društva (kao navedeni citat iz Vilhelma de Konša, za koji je, jasno da je narodnog porekla) navode da u daljim opaskama napravimo ekskurs o kasnijim podacima, uzetim iz folklora u vidu izreka, ali koji nisu lišeni arhaičnih crta, koji su, u skladu sa svojim karakterom, odraz invencije donjih slojeva u oblasti formiranja ideologije. Najstariji podatak J. Loš je uzeo iz rukopisa Jagjelonjske biblioteke iz prve polovine XV veka, na poljskom jeziku (u drugim rukopisima: na češkom) naveo ga je Maćej iz Janova (poreklom Čeh). U transkripciji glasi: "Ono što si ostavio Bogu, izgubljeno je", to jest "Ono u čemu si se oslonio na Boga, izgubljeno je" (prema Lošu)[827]. Pisac traktata smatra ovu narodnu izreku bogohulnom. U suštni, označavala je skeptičan stav prema svakoj intervenciji sakralnog. Pa ipak, potpuno odricanje od intervencije sakralnog u zemaljske stvari, odricanje od njegove zaštite, tako potrebne u životu, iznenađujuće je; malo je verovatno i ne slaže se sa srednjevekovnim mentalitetom. Kao što nije verovatan stav onog koji moli i koji, ne primenivši zemaljska sredstva, stvar upućuje božanskoj instanci. Verovatnije je da je izreka skraćena forma razvijenije misli i da se molilac prepušta volji božijoj tek kada je upotrebio zemaljska sredstva. U prvoj fazi intervencija Boga bila bi moguća. Sličnu misao izrazio je Sabala (prikazujući arhaične slojeve narodnog mišljenja) u izreci: "Veruj u Gospoda Boga, ali mu lično ne veruj"[828]. S verovanjem u Boga, koje je izraženo u prvom delu izreke, teško je poistovetiti odricanje od njegove zaštite u vezi zemaljskih stvari, tako da u ovom slučaju zapažamo prilično izrazito dvoetapno ponašanje – u prvoj etapi reč je o intervenciji sakralnog, koju traži onaj koji se moli (Veruj u Gospoda Boga), u drugoj etapi o potpunom oslanjanju na Boga i zanemarivanju zemaljskih sredstava, što izaziva Sabalin skepticizam. Citirane izreke, zabeležene još u XV veku

[827] J. Loś, "Dawne przysłowie", Język Polski 4/1919, s. 58; Isti, *Początki piśmiennictwa polskiego (przegląd zabytków językowych)*, Lwów 1922, s. 321; J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centuryj przysłów polskich i diabelski tuzin 1*, Warszawa 1975, s. 103–105.

[828] S. Witkiewicz, *Na przełęczy*, Lwów 1906, s. 204.

(što je *terminus ante quem* tog, možda veoma zakasnelog tipa), su tip koji je mogao ograničavati intervenciju sakralnog na slučajeve aktivnog stava zainteresovane osobe. Ovaj hipotetički zaključak zahteva potvrdu u kontekstu drugih poljskih izreka. One su uglavnom sačuvane iz kasnijih vremena, mada ih to ne lišava vrednosti u smislu odraženosti ideoloških stavova društva, koji su po pravilu trajni. Najstariju zbirku izreka objavio je 1618. godine S. Risinjski, a 1632. G. Knapski (Cnapius), kasnije su obe ušle u najveću zbirku poljskih izreka S. Adalberga[829]. Rusinjski je zabeležio izreku koja se odnosi i na intervenciju, za koju zainteresovani ne moli, već je ona stvar sakralnog: "seljak barut nosi, a Gospod Bog puščana zrna" ili u kasnijoj verziji: "seljak (čovek) puca, a Bog puščana zrna nosi"[830]. Sadržaj izreke ukazuje da je izreka nastala tek u XVI veku, kada se pojavilo vatreno oružje. Međutim, zaslužuje pažnju saradnja prirodne sile i sakralnog u stvaranju činjenica. Ovde se ispoljava načelo, koje smo naslućivali u izreci iz XV veka. Štaviše, Knapski navodi izreku "drugog tipa" koja u potpunosti odgovara našoj interpretaciji izreke "prvog tipa" iz XI veka. Izreka Knapskog govori: "Boga dozivaj, a ruku se drži"[831]. Maksima je bila veoma popularna, pojavljivala se i van granica Poljske, jer slična postoji npr. u Rusiji[832], dok je Kromvel preporučivao svojim vojnicima da veruju Bogu kada prelaze reku, ali da paze da ne pokvase barut[833]. Načelo saradnje prirodne i natprirodne sile, izraženo u pomenutoj izreci, postoji i u mnogim drugim poljskim izrekama, koje ovde nećemo navoditi. Izreka "trećeg tipa" samo je na izgled u suprotnosti s tim načelom, bila je poznata i Knapskom: "Bog ne napušta onog koji računa na njega"[834]. Ona liči na antitezu izreci "prvog tipa": ona eliminiše intervenciju, a ova – prirodnu silu. U stvarnosti, ne isključuje ni u kom slučaju aktivan stav zainteresovanog čoveka, koji ne sedi skrštenih ruku, iako sakralno podržava. Prema tome, možemo zaključiti da je "narodno iskustvo" uveravalo da se uspeh ne postiže bez ličnog napora i da pomoć natprirodnog činioca (koji se sa laičkog stanovišta identifikuje s pojmom "sreća" ili "slučaj") afirmiše taj napor. Ovim završavamo eksukurs, koji će nam u daljim opaskama dobri doći, i prelazimo na drugu temu: na analizu izvornih podataka o intervenciji i ideološkim pitanjima, koja je povezana s njom.

[829] A. Adalberg, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Warszawa 1889–1894.

[830] Adalberg, op. cit., s. 32.

[831] Adalberg, op. cit., s. 31.

[832] Na boga upovaj a sam ne plošaj.

[833] Krzyżanowski, op. cit., s. 105, napomena 3.

[834] Adalberg, op. cit., s. 32.

U aktivnoj ulozi u srednjevekovnim događajima (osim njihovog zemaljskog aktera, čoveka) javljaju se natprirodne sile složene strukture. U hrišćanskom monoteizmu sakralno, uglavnom u vidu Boga, pojavljuje se u tri vida[835]; ali postoji i veća četa duhova nebeskog porekla, anđela raznih nivoa i svetaca zemaljskog porekla. Svi duhovi i sveci ili drugostepeno sakralno nisu samostalni u svom delovanju, u uklapanju u osnovni sakrum. Osim toga, srećemo se sa intervencijom činioca koji otelovljuje zlo, antisakralnog, u vidu biblijske satane, đavola, iako dosta retko. Konfrontiranje hrišćanstva i paganstva prouzrokovalo je proširivanje sadržine antisakralnog, u šta su uključena paganska božanstva, bogovi i demoni koji se u Rusiji nazivaju besima, a u latinskim izvorima demonima. Iz izvora ne proizlazi da su identifikovani sa đavolom/satanom, koji se po pravilu javlja u jednini, iako deluje u vidu množine. Razlikujemo dva vida intervencije: odozgo ili na inicijativu sakralnog, što svedoči o interesovanju sakralnog za zemaljske stvari, i odozdo ili na molbu čovekovu. Prva forma intervencije, koju nalazimo u izvorima, ne mora biti odraz stava zainteresovanog lica, može izražavati i pogled pisca koji navodi podatak, predstavljati interpretaciju istorijskih činjenica; iz intervencije, koja dolazi na molbu, saznajemo o stavu osobe koja upućuje molbu, ukoliko pisani nije molbu izmislio.

U literaturi nalazimo različite stavove u vezi s ulogom intervencije sakralnog u srednjem veku. J. Dovjat tvrdi da je intervencija natprirodnih sila kod paganskih Slovena bila permanentna pojava, posle primanja hrišćanstva ona se ograničavala na izuzetne slučajeve[836]. Ali, postoji i suprotno viđenje "stalne intervencije natprirodnog elementa"[837]. Pokušaćemo da objasnimo ko je u pravu. Nećemo tematski cepkati materijal kako bismo izbegli mehaničko tumačenje izvora izvučenih ih konteksta; razmotrimo u načelu podatke pojedinih izvora, trudeći se da uvek istaknemo subjektivne autorske elemente, na jednoj strani i pojmove i ponašanje osoba ili grupa, na drugoj. Na taj način ocrtaće se razlike među stanovištima pojedinih pisaca koja su istorijski zasnovana.

Osnovni istoriografski spomenici severnih Slovena nastali su početkom XII veka, u etapi relativno već razvijenog hrišćanstva, tako

[835] Krystian, cap. 2 (s. 92); Herbord II, cap. 17(s. 90).
[836] J. Dowiat, Pogański obraz świata a przyczyny chrystianizacji Słowian, (u): *Wieki średnie, ofiarow. T. Mantuefflowi*, Warszawa 1962, s. 85.
[837] Ż. Kozłowska–Budkowa, "Płockie zapiski o cudach z r. 1184", Khist. 44/1930, s. 341–348; M. H. Witkowska, Zagadnienia mentalności religijnej w świetle "miracula" z XIII/XIV wieku, (u): *Kościół w Polsce 1*, s. 589; P. Szczaniecki, *Służba boża w dawnej Polsce. Studia o mszy św.* , Poznań 1966, s. 75.

da su "teološki umeci" u njima prilično retki. Kod Gala, teološki nivo ističe karakteristična analiza odnosa sakralnog prema prirodi (premda pisac ne koristi termin priroda, iz konteksta proizlazi da misli na ovaj pojam) izvedena na konkretnom primeru. Reč je o prenošenju na poljsko tlo pitanja kojima se rukovodila francuska misao onog vremena[838]. U Galovoj *Hronici* sakrum deluje odozgo, tj. imamo posla sa "teološkim tumačenjem" istorijskog procesa Poljske, tačnije nekih njenih delova, koje je učinio sam pisac. Prema Galu, Bog posebno brine o nekim, "izabranim" monarsima, na koje permanentno pada njegova milost, što odgovara modelu sveca pre XII veka, kada se čovek "rađao kao svetac, a nije postajao svetac" (Onore iz Otina)[839]. Tako je Bog Mješku vratio najpre telesni vid, a kasnije mu je dao i duhovni; hristijanizacija poljske države bila je dovoljan razlog za slavljenje tog kneza[840]. To što hroničar ništa osim toga ne kaže o srdačnoj brizi sakruma nad Mješkom, verovatno je zbog toga što ništa ne zna o njegovoj vladavini. Sakrum je posebnu brigu ukazao vladavini i samom Boleslavu Hrabrom, u kome su se stekle vrline istovetne s darovima neba: "Svemogući Bog ukrasio je kralja Boleslava velikom hrabrošću, snagom i pobedama" (= svojstva natprirodnog porekla) "u čemu je prepoznao dobrotu i pravednost kako prema sebi tako i prema ljudima" (= prirodna svojstva)[841]. Pada u oči da pisac smatra natprirodnim darovima Boleslavljeve zemaljske uspehe (moć, pobede), dok njegova duhovna svojstva (dobrota, pravednost) kvalifikuje kao prirodna. Izuzetak je hrabrost koju pominje kao dar, verovatno zbog povezanosti s moći i pobedama. Dar Neba bila je Boleslavljeva fizička crta: privlačan izgled (*visu desiderabilis*), kojim je vezivao ljude, za koje je udaljavanje od monarhovog lika bilo stroga kazna[842]. Pisac

[838] J. Adamus, *O monarchii Gallowej*, Warszawa 1952; G. Labuda, PHist. 44(1953), s. 188; P. David, *Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piasts* (963–986), s. 47; Gall I, cap. 18 (s. 41); M. Plezia, *Kronika Galla na tle historiografii XII wieku*, Kraków 1947, s. 178–181; T. Grudziński, "Ze studiów nad Kroniką Galla", Zapiski Tow. Nauk. w Toruniu 17/3–4(1952), s. 6; K. Tymieniecki, RHist. 17(1948), s. 485; G. Labuda, Miejsce powstania Kroniki Anonima–Galla, (u): *Z dziejów Polski feudalnej, ofiar. R. Grodeckiemu*, Warszawa 1960, s. 107–121; Isti, "Anonim tzw. Gall", SSSłow. 1, s. 33.
[839] Vauchez, op. cit., s. 151, 31.
[840] Gall I, cap. 4 (s. 14); Thietmar IV, cap. 56 (s. 221); Gall I, cap. 3(s. 12); B. Kürbis, Wizerunki Piastów w opiniach dziejopisarskich, (u): *Piastowie w dziejach Polski*, Wrocław 1975, s. 198; Gall I, cap. 19 (s. 43), II, cap. 16 (s. 81); B. Kürbis, Polskie laudes regiae w Kronice Anonima, (u): *Kultus et cognitio* (ks. pam. A. Gieysztora), Warszawa 1976, s. 299–311.
[841] Gall I, cap. 9 (s. 27), cap. 16 (s. 36); j. Wolny, "Z dziejóm katechezy", DTKPol. 1/1974, s. 176; K. Maleczyński, *Gall*, s. LXIV; T. Grudziński, "Ze studiów nad Kroniką Galla", ZHist. 23/1–3 (1957), s. 11; Cz. Deptula, A. Witkowska, Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku, (u): *Polska dzielnicowa i zjednoczona*, Warszawa 1972, s. 125; Einhardi, *Vita Caroli*, Hannov. 1911, cap. 24 (s. 28); Gall I, cap. 14 (s. 34); Einhardi, *Vita*, cap. 30 (s. 34); Gall I, cap. 16 (s. 36).
[842] Gall I, cap. 12 (s. 31).

pripisuje prirodnim crtama veliki značaj, jer je po njegovom mišljenju Boleslav postigao slavu i značaj zahvaljujući svojoj pravednosti i ozbiljnosti, a to su vrline na osnovu kojih je Rim (paganski!) stekao moć i vlast[843]. Intervencija sakruma je tu nešto posebno: Boleslav se nije molio za nju, on ju je zaslužio prirodnim duhovnim svojstvima. Štaviše, to nije intervencija od slučaja do slučaja, već permanentna briga oko toga da vladavina ovog monarha teče srećno. Mada, u jednom slučaju izvor pominje posebnu intervenciju: Bog je odlučio da preda u Boleslavljeve ruke grad Kijev, rusku državu i bogatstva (dar natprirodnog porekla), jer je navikao da nosi viteško oružje (dostignuće u prirodnom poretku stvari)[844]. Za ovakvu "teološku interpretaciju" vladavine Hrabrog postojala su dva razloga: 1) objektivna veličina njegove vladavine, poznata iz tradicije, 2) autorova namera da prenese potomcima sećanje na Boleslava kao na umrlog junaka, koga je afirmisao sakrum, koji je uzoran vladar, koga će naslednici oponašati[845]. S ovom idealizovanom slikom Boleslava nije se slagala tradicija koja govori o kletvi što ju je arhibiskup Gaudenti (koji je vladao u doba Hrabrog) bacio na Poljsku, u čemu su viđeni uzroci poraza, koji je zemlja doživela na početku Kazimježove vladavine. Tradicija o kletvi sačuvala se i u formi "uzroka poraza", jer je istinoljubivi Gal nije mogao prećutati, s tim što je pominje u kontekstu narodne bune, a ne u opisu vladavine Hrabrog. Čini se, da do kraja nije verovao u nju[846].

Posle smrti Hrabrog Gal tokom celog XI veka ne pominje nijednog poljskog monarha, koji je uživao posebnu, permanentnu božansku zaštitu. To da sakrum interveniše na svoju ruku u tom periodu događa se izuzetno i jedanput[847]. Kazimjež Obnovitelj, koji se obrazovao u manastiru i sa majkom Nemicom boravio u inostranstvu, prema Galu, uoči bitke s Pomoranima veli da u bici pobeđuje onaj kome Bog poklanja svoju milost, a zatim uz božju pomoć, *cum adiutorio Dei*, odnosi pobedu, a ne onaj čija je vojska brojnija[848]. Dakle, ovde imamo primer gde se sakrum moli da interveniše, s tim što je molba ubačena u knežev govor, što je u stvari Galova književna konstrukcija. Traženje pomoći od sakruma u teškoj situaciji u religiji je "normalna pojava" i u skladu sa paganskim načinom mišljenja, prema tome Kazimježov

[843] Gall I, cap. 9 (s. 27).
[844] Gall I, cap. 7 (s. 22).
[845] M. Plezia, *Kronika Galla na tle historiografii XII wieku*, Kraków 1947, s. 65; Deptula, Witkowska, op. cit., s. 124.
[846] Gall I, cap. 19 (s. 43); T. Grudziński, "Ze studiów nad Kroniką Galla", Zapiski Tow. Nauk w Toruniu 2 (1954), s. 67 i napomena 841.
[847] Gall II, cap. 5 (s. 72).
[848] Gall I, cap. 21 (s. 47); Grudziński, op. cit., s. 89.

primer kao *terminus ante quem* je suvišan za tu vrstu prakse u Poljskoj. Klasičan primer intervencije za koju se moli su preklinjanja Hermana i Judite zbog potomstva i posredovanja sv. Idija, što je urodilo plodom zahvaljujući moći koju im je Bog dao (*data divinitus potestate*)[849]. Intrevenisanje u situaciji automatskog delovanja zakona prirode smatralo se teško ostvarivim, te je organizovan *ad hoc* složen aparat: s poslanicima koji su odlazili u Provansu sv. Idiju s bogatim darovima, postovima i molitvama. Tako se rodio Boleslav Krivousti. S njegovom pojavom na političkoj sceni ponovo na monarhovu ličnost i celu zemlju struji permanentna božanska milost[850]. Do takvog uverenja, čiji je realni početak proizišao na osnovu posmatranja ponašanja mladog Boleslava, došao je izvestan velmoža i uzeo reč na dan proglašenja Boleslava za viteza: kroz novog viteza dobri Bog je uzdigao slabost starog kneza i celu otadžbinu; on je doveo Poljsku u staro stanje (svetosti)[851]. Iz konteksta govora proizlazi da je stvarno iznet; u svakom slučaju Gal je smatrao da predstavnik društva može biti uveren u permanentnu intervenciju sakruma u pitanja koja se tiču ličnosti njemu dragog kneza. Iz daljih Galovih vesti proizlazi da se delatnost Krivoustog razvijala u atmosferi koja mnogo šta duguje božjoj naklonosti, počev od pobede koju je odneo sa "šačicom vernih" junaka nad Polovcima nekoliko dana od proglašavanja Boleslava vitezom (1100. ili 1101. godine), što je oslobodilo Poljsku polovačkih napada tokom vladavine Krivoustog (tj. do trenutka nastanka *Hronike*): Bog je tako otkrio kakva će velika dela ovaj učiniti u budućnosti[852]. Gal na više mesta ističe uspešnu pomoć neba, koju je ono pružilo Boleslavu i Poljskoj za vreme vladavine ovog monarha[853]. Misao o posebnoj dobronamernosti sakruma možda je sugerisalo i kneževo tumačenje, jer, sećajući se okolnosti u kojima se rodio, odlikovao se viteškom pobožnošću i svoje pobedničke bitke započinjao je religioznim obredima. U opisu marša iz Glogova u Kolobžeg postoji ovakav pasus: "Krajem šestoga dana, u petak pričestiše se i okrepivši se telesno stigoše pred Kolobžeg predvođeni zvezdama. Prethodne noći Boleslav je izdao naredbu da se održi misa sv. Mariji, kasnije, zbog njegove pobožnosti, ovaj običaj se ustalio[954]. Na taj način intervenciju sakruma duplirala je intervencija

[849] Gall I, cap. 30 (s. 58); Dunin–Wąsowicz, "Saint–Gilles a Polska we wczesnym średniowieczu", APol. 16(1971), s. 655–657.
[850] Gall o tome govori u poslanici biskupima (s. 3).
[851] Gall II, cap. 20 (s. 87)
[852] Gall II, cap. 19 (s. 86)
[853] Gall II, cap. 32 (s. 100), cap. 49 (s. 119), III, cap. 1 (s. 128), cap. 12 (s. 139), cap. 15 (s. 141), cap. 23 (s. 153).
[854] Gall II, cap. 28 (s. 95)

na molbu i to sistematski organizovana. Molitve su imale za cilj da usmere pažnju sakruma na kneževe aktuelne probleme. Valjalo bi pomenuti još jedan oblik intervencije na molbu, vezan za ratne pohode, u kojima su učestvovali i sveštenici, pa čak i biskupi. U pohodima sveštenstvo je vršilo i dušebrižničku i molilačku funkciju, jer se molilo za pobedu, kao što to Gal navodi na primeru plockog biskupa Šimona, koji je "duhovnim oružjem i molitvama" učinio da Mazovšani pobede u bici s Pomoranima[855]. Funkcija umoljavanja još izrazitije se pojavljuje kod Kadlubeka, tako da ćemo je pobliže razmotriti.

Gal je naveo ogroman materijal o intervenciji sakruma; tokom vladavine Hrabrog i Krivoustog ona je bila stalni činilac u politici vladara; međutim, grešili bismo ako bismo zaključivali da je, po piščevom mišljenju, prirodni poredak sistematski menjan od strane sakruma, koji na taj način upravlja tokom zemaljskih stvari uprkos njihovoj prirodi. U Galovim opisima – u Galu vidimo predstavnika istoriografije epohe uopšte – događaji se razvijaju prema pravilima zemaljske uzročnosti, svuda deluju ljudi rukovodeći se vlastitom logikom, briga sakruma poštuje zakone prirode, čak je i čudesno začeće Boleslava Krivoustog smešteno u okvire biološkog procesa. I u slučaju Boleslava Hrabrog, posebnog miljenika sakruma, poslednje se odvija iza scene; nije moglo bez izuzetka, koji potvrđuje istoriografsko pravilo, kakvo je čudesno progledavanje Mješka I, koje je umetak hagiografskog tipa u hroniku koja je u načelu svetovna. Upoređujući dva lanca opisa: jedan autonoman zemaljski tip i drugi natprirodni, s obeležjem verbalizma, možemo primetiti da je drugi – oblik teološke iterpretacije zemaljskih činjenica. I junaci *Hronike*, pozivajući se na sakrum, ne gube tlo pod nogama. Vladislav Herman deli državu sinovima ne određujući naslednika, tako da stvar ostavlja Bogu i odluci velmoža[856]. Krivousti za vreme pohoda na Kolobžeg apeluje na vitezove: "Verujemo još samo u Boga i oružje"[857]. Pisac, uzgred ali jasno, ističe nezavisnost prirodnog poretka. Podseća da smrt ne može izbeći nijedno stvorenje[858]; važniji je hleb, nego ljudska prava[859]. Posebnu pažnju zaslužuje maksima, koju navodi Gal, da je glas naroda istovetan s glasom božjim[860], što jasno govori da je natprirodni poredak (koji nazivamo "teološka interpretacija") aspekt prirodnog poretka.

[855] Gall II, cap. 49 (s. 119); Gall I, cap. 11 (s. 31)
[856] Gall II, cap. 8 (s. 74).
[857] Gall II, cap. 28 (s. 95).
[858] Gall I, cap. 16 (s. 36).
[859] Gall III, cap. 22 (s. 148).
[860] Gall III, cap. 12 (s. 139).

Iz Galove analize izranja sledeća slika: u svesti srednjevekovnog hroničara istorijski događaji se razvijaju u skladu s prirodnim poretkom u okviru istorijske uzročnosti. Činjenicama, koje nazivamo objektivnim, odgovara paralelan lanac natprirodnih činjenica, koje nadovezujemo na svet subjektivnih predstava hroničara, koje, po njegovom mišljenju, daju istorijskim događajima i činjenicama prirodnog poretka uopšte određen pravac, diktiran stanovištem sakruma prema zainteresovanim licima ili događajima koji se odigravaju. Taj pogled na svet ni u kom slučaju nema svojstva unutrašnje konzekventnosti: prirodni svet, s jedne strane, funkcioniše samostalno, podleže vlastitoj uzročnosti, a s druge svakim svojim elementom zavisi od natprirodnih sila. Međutim, nekonzekventnost uopšte ne brine hroničara, jer je on jednostavno ne zapaža, apsolutno je uveren u istinitost svojih pretpostavki – jedna je autonomija prirodnog sveta, a druga svemoć sakruma. Ovaj pogled je tipičan za srednjevekovnu istoriografiju.

Galova koncepcija korelacije pojmova *sakrum* i *priroda* je stranog porekla, stoga se javlja pitanje u kom je odnosu prema domaćem pogledu na svet. I za ovo pitanje nalazimo kod Gala uputstva, koja smo, uostalom, već pomenuli. Pri tom se ocrtavaju dva rešenja. Kazimjež Obnovitelj veruje u božansku svemoć: pobeđuje onaj kome Bog poklanja svoju milost (*cui Deus dedit suam gratiam*), o pobedi ne odlučuje brojno stanje vojske (*multitudo non facit victoriam*). Priroda je tu lišena samostalnosti, tokom događanja upravlja sakrum. Ovaj pogled ne odgovara osnovnim Galovim uverenjima, jer je on za autonomiju prirode, za izvesnu (iako ponekad kolebljivu) ravnotežu sakruma i prirode, u skladu s filozofskim tendencijama XII veka[861]. Prema tome, možda je Gal stavio u usta Kazimježu jedan od pogleda koji su kružili hrišćanskom Poljskom. Međutim, hroničar navodi izrazite primere i za drugo rešenje: ne podređenosti, već saradnje prirode i sakruma, kao u slučaju Krivoustog, koji je svojim vojnicima preporučivao da veruju u Boga i u vlastito oružje. Ovaj pogled odgovara stanovištu samog hroničara, ali ne odudara ni od pogleda poljske sredine. O nadovezivanju na domaće stanovište govori svedočanstvo koje se sačuvalo u prepisu nekih 400 godina kasnije, mada arhaičnog porekla. To je već citirana izreka: "Boga dozivaj, a ruku se drži", koja formuliše nepogrešivo prastaro iskustvo: za postizanje cilja treba iskoristiti sva moguća sredstva. Načelo metode postizanja ciljeva veoma se ističe kod slovenskih pagana, koji bi rado videli povezivanje kulta svojih bogova sa kultom hrišćanskog Boga, čemu se jedino isprečila ekskluzivnost hrišćanstva. Sličnu misao

[861] Chenu, op. cit., s. 244–251.

izražava druga izreka: "Bogu sveća, a đavolu ostatak sveće", a u starijem obliku, za koji je znao i Risinjski: "Bogu služi, a đavola ne ljuti"[862]. Ova maksima je u suprotnosti s duhom hrišćanstva i bez sumnje je želja da se hrišćanski kult povezije s kultom vlastitih demona, koje hrišćani smatraju đavolima, relikt paganskih pojmova u već hrišćanskoj sredini; otud kult đavola, koga u Polablju nazivaju Crnobog. Utoliko je povezivanje vlastitog napora s pozivom hrišćanskog božanstva u pomoć, koje se odražava u navedenoj izreci Krivoustog, razumljivije. Poslednje rešenje, koje se zasnivalo na saradnji sakruma i prirode predstavljalo je pravilo, dok je Kazimježova maksima pre primenjivana u specifičnim okolnostima, kada se zainteresovana strana nalazila u izuzetno teškoj situaciji i nije imala izgleda, ili su oni bili slabi, da postigne cilj prirodnim sredstvima.

Uobičajeni vid prizivanja intervencije sakruma bila je molitva, koja je ponekad bila povezana sa drugim vidovima sticanja naklonosti sakruma, kao što su post, samoumrtvljivanje, milostinja i sl. Primer za to složeno umilostivljenje naveo je Gal u vezi s umoljavanjem sv. Idija da Hermanu i Juditi podari sina. Molitve mogu biti javne, tj. zasnivati se na učešću u bogosluženju u crkvi, i privatne, kao što je čitanje molitve. Gal više puta pominje bogosluženje u crkvi, međutim privatna molitva ga ne interesuje, jer je reč o hronici posvećenoj političkoj istoriji. Molitva je veoma značajna pojava, kao činilac oblikovanja religioznog pogleda na svet; njeno sistematsko ponavljanje uspostavlja duhovnu vezu između čoveka i odgovarajućeg kruga natprirodnog sveta, stavlja čoveka pod permanentnu zaštitu sakralnog, afirmiše njegova delanja. Širenje molitve ide ukorak sa utemeljivanjem odgovarajuće religije. Kod pagana molitva je bila javna, dok su funkciju kasnije, privatne molitve u hrišćanstvu, po svoj prilici, igrale izvesne magične radnje. Hrišćanska molitva je nasilno ograničavala magiju, mada nikada nije uspela da je u potpunosti iskoreni.

U Poljskoj je širenje molitve počelo nasilno od kneževskog dvora, a ne od sveštenstva. Bavarski izvor (oko 993. godine) navodi da je Mješko, knez Vandala, bio ranjen u rame otrovnom strelom i da je zahvaljujući augsburškom biskupu Udalriku (umro 973. godine) ozdravio. U znak zahvalnosti poslao je na njegov grob votum u vidu srebrnog rama[863]; naravno, stvar nije mogla da prođe bez molitava.

[862] Krzyżanowski, op. cit., 1, s. 99–102.
[863] T. Dunin–Wąsowicz, Kulty świętych w Polsce w X w.,(u): *Polska w świecie (Pamięci T. Manteuffla)*, Warszawa 1972, s. 62–67; Piotr Guillaume, MPHist., 4(1884), s. 746–747; Dunin–Wąsowicz, *Saint–Gilles*, s. 657–658; Z. Kozłowska–Budkowa, "Płockie zapiski o cudach z r. 1148", KHist., 44(1930), s. 342.

Titmar izveštava o Emnildi, koja se trudila da grehe svoga muža (Boleslava Hrabrog) okaje milostinjom i odamiranjem, a molitve čak i ne pominje[864], jer su one bile obična stvar. Pjasti su od X veka preko svojih majki i žena hrišćanki, učestvovali u molitvama i pobožnim radnjama; o pozitivnim rezultatima u toj oblasti svedoči pismo Matilde švapske Emnildinom sinu Mješku II, koji je slavio Boga na tri jezika: na maternjem, latinskom i grčkom[864a], ne pominjući nemački izvor. Međutim, tu se prvi put pominje upotreba poljskog jezika u molitvama, što nije predstavljalo nikakvo iznenađenje. Smelo možemo tvrditi da su svi Pjasti, počevo od Mješka II, bili pripremljeni za vršenje liturgijskih radnji na nivou ostalih hrišćanskih kneževa. Spomenikom pobožnosti Pjasta u XI veku smatra se tzv. *Gertrudin molitvenik*. Bila je sestra Kazimježa Obnovitelja (ćerka kraljice Riheze), udata za ruskog kneza Izjaslava, provela u Rusiji deo života. Iz istraživanja V.L. Janjina proizlazi da se molitvenik nalazio u kneginjinim rukama od 1074. do 1077. godine, za vreme njenog boravka u Nemačkoj, u izgnanstvu sa Izjaslavom, a kasnije u Krakovu, gde je ostavila knjigu vraćajući se u Rusiju, jer bi latinski molitvenik na ruskom dvoru naišao na osudu pravoslavnog sveštenstva. S obzirom na sadržinu molitava (oko 85) Gertruda je bila utonula u eshatološku pobožnost, temu većine molitava (oko 49) činilo je preklinjanje za oproštaj grehova, samilost, srećna smrt, večna sreća itd., malo je molitava u kojima je eshatološka tematika povezana sa zemaljskom, a jedva 10 o zemaljskim temama. Osnovna kneginjina briga je sudbina njenog sina "jedinca" (*"dilecti"*, tj. voljenog) Petra, tj. Jaropelka Izjaslavovića, preklinje za njegovo spasenje i zemaljsku sreću, posebno za pobede. Međutim, sumnjamo da je pobožno–eshatološki način mišljenja, kakav nalazimo u molitveniku, odražavao religiozno raspoloženje poljske sredine. Tekstove molitava Gertruda je dobila u Nemačkoj od tamošnjih monaha, koji su brinuli o večnom spasenju izgnanice[865].

Kadlubek se slaže s Galom oko prikazivanja intervencije sakralnog u zemaljskim stvarima i suštine te pojave, međutim razlikuju se oko njenog izazivanja i delovanja. Gal je slavio monarha, dok je Kadlubek vatreni pristalica političke samostalnosti feudalnog društva. Istina, i on idealizuje kneževe, čak možda i više od Gala, opeva njihove uspehe i ratne pobede, mada je njegov osnovni cilj – glorifikacija Poljske, koju su ovi predvodili, i insticanje uloge crkve, koja je predvodila

[864] Thietmar IV, cap. 58 (s. 227).
[864a] V M P Hist. I, s. 322.
[865] MPHist. I, s. 322.

i kneževe[866]. Prema Adalberonu de Laonu (umro u XI veku) rano feudalno društvo se delilo u tri funkcionalne kategorije: sveštenstvo (oratores), vitezovi (*bellatores*) i radni narod ili seljaci (*laboratored*)[867]. Gal je, deleći poljsko društvo prema funkcijama, pomenuo samo: *milites bellicosi, rustici laboriosi*[868], izostavio je oratores, iako je isticao njihov značaj. Kadlubek ovu funkciju stavlja iznad svih. Prema tome, on je cenzurisao Gala, a Hrabrog i Krivoustog lišio posebne milosti božje, permanentnog bdenja nad njihovom vladavinom. Čak u slučaju Mješka I samo jednom pominje intervenciju sakralnog, koje mu je povratilo vid, međutim ne govori da je hrišćanstvo primio od Boga, već zasluge pripisuje Dobravi[869]. Čak kada je u pitanju karakteristika njegovog ljubimca, Kazimježa Pravednog, koju je stvarao po ugledu na Galovu karakteristiku Hrabrog, nije uveo činilac permanentne milosti, koja uzdiže ovog kneza, ali je razlikovao dve vrste njegovih vrlina: prirodu, koja mu je podarila političke sposobnosti i ugled (gratia), kome treba da zahvali za "očišćujuće" vrline koje mu otvaraju put ka spasenju[870]. Ugled se ne odnosi na zemaljske stvari, kao u Galovoj karakteristici Hrabrog. Jer, kod Kadlubeka, crkva je posrednik u izazivanju intervencije sakralnog, darodavac milosti. U prikrivenoj polemici sa Galom izvor vrlina Hrabrog vidi u učenjima koje mu je podario sv. Vojćeh, ukazujući na superiornost božjeg zakona nad ljudskim, savetujući mu da se u svim stvarima ogleda u "ogledalu božje pravednosti", jer je najvažnije prepuštanje svake vlasti zakonima crkve[871], a ne sakralno. Kadlubek je iznenađeno i sa užasom primio sukob između predstavnika svetovne vlasti, Boleslava Hrabrog, i pred-

866 K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce cz. 1*, 966–1795, Lublin 1962, s. 17–25; V. Meysztowicz, "Manuscriptum Gertrudae filiae Mesconis II regis Poloniae", Antemurale 2, Romae 1955, s. 103–157; V. L. Janin, "Russkaja knjaginja Olisava-Gertruda a ee syn Jaropolk", Numizmatika i Epigrafika 4, M. 1963, s. 142–164; E. Caspar, "Das Register Gregorii VII", MGHist. Epist. sec. 2/1, Berlin 1920, s. 236.
Balzer, *Studium o Kadłubku I*, s. 191, 261; K. Tymieniecki, Pierwsze wskrzeszenie państwa polskiego a ideologia średniowiecza, *Książka zbiorowa ku uczczeniu pierwszej rocznicy Uniw. Pozn.* Poznań 1920, s. 25–32; Z. Wojciechowski, *Państwo polskie w wiekach średnich*, Poznań 1948, s. 26.

867 Vauchez, op. cit., s. 36, 125.

868 Gall I, prohemium (s. 8).

869 Kadłubek II, cap. 8 (s. 275); D. Borawska, O imię Dąbrówki, (u): *Polska w świecie*, s. 41–59; G. Labuda, "Rocznik poznański", SZr. 2/1958, s. 109; Kosmas I, cap. 27(s. 49); Richeri, *Historiarum libri IV*, Hannoverae 1877, Lib. III, cap. 6 (s. 89). *Passio sancti Adalberti martiris (XI v), Scriptores* 15/2 (s. 706–708); *Annales Althenses, Scriptores* 20/1868, s. 798 (g. 1043); R. Trautmann, *Die elb–und ostseeslavischen Ortsnamen I*, Berlin 1948.

870 Kadłubek IV, cap. 5 (s. 387); Balzer, *Studium o Kadłbku I*, s. 389; B. Kürbisówna, Polska wersja humanizmu średniowiecznego. Mistrz Wincenty Kadłubek, (u): *Sztuka i ideologia XIII wieku*, Wrocław 1974, s. 9–24; A. Th. Macrobii, *Commentariorum in somnium Scipionis lib. I*, Lipsiae 1893, s. 519; Kürbisówna, Wizerunki Piastów, s. 217.

871 Kadłubek II, cap. 10 (s. 277); Balzer, *Studium o Kadłubku 1*, s. 504, 191.

stavnika crkve, biskupa Stanislava; zločin koji je učinio kralj (redak i kod Kadlubeka i u poljskoj istoriografiji) doveo je do intervencije koja je rezultirala kažnjavanjem sakralnog: kralj je izvršio samoubistvo, a njegov sin je otrovan (što je Kadlubekova izmišljotina), jer "nijedno dobro ne ostaje nenagrađeno, a zlo nekažnjeno"[872]. Iako se ponosio kneževima zbog njihovih ratnih uspeha dostojnih hvale i služenja otadžbini, iznad svega je stavljao uspešnost molitve u osiguravanju božanske zaštite. Strana mu je bila misao o opravdanosti oružane borbe s nevernicima u odbrani religije, kakvi su bili krstaški ratovi[873]. Svoje uverenje je izrazio upoređujući dvojicu plockih biskupa iz prve polovine XII veka, Šimona i Aleksandra. Drugi od njih u sebi je povezivao obavezu biskupa i viteza, zaslužujući time najveće Kadlubekovo divljenje; međutim Kadlubek je Šimona stavljao iznad Aleksandra, jer je ovaj podsticao vojnike za borbu, ali sam nije učestvovao u njoj, već je, udaljivši se i udubivši u molitvu, sačekao pobedu[874]. Krakovski biskup Pelka je, opet, sa svojim sveštenicima, molitvama uspeo da dezorijentiše atentatore, koji su na čelu sa Boleslavom Mješkovićem, zauzeli Krakov, i posle toga pali u ruke Kazimježu Pravednom[875]. Na drugom mestu pisac utvrđuje da je došlo do intervencije božanstva[876]. U skladu sa svojom koncepcijom o posredničkoj ulozi crkve u izazivanju intervencije sakralnog, Kadlubek daje prvenstvo intervenciji prizvanoj molbom. Uostalom, intervencija u njegovoj hronici je retka. Pisac ne greši u iznošenju činjenica, utvrđuje među njima prirodne uzročne veze. Taj prirodni istorijski proces samo je ponekad narušavan intervencijom sakralnog. Balzerovi zaključci o tobožnjem Kadlubekovom misticizmu ne čine se uverljivi[877], jer ih donosi na osnovu terminologije ovog hroničara, koji izraz *numen* koristi za određenje božanstva. Po Balzerovom mišljenju, u izrazu *numen* ispoljava se "nekakva tajanstvena tešnja veza božanstva sa čovekom, upravljanje njegovom sudbinom, koja se zasniva na višoj ljubavi, koja povezuje božanstvo sa bićem: pogledi koji su formirani mističnom spekulacijom"[878]. Kod Kadlubeka *numen* znači isto što i *sacrum*, a to što je *numen* činilo *miracula*, ničim se ne razlikuje od *sacrum*[879]. Prime-

872 Kadłubek II, cap. 20 (s. 297, 299).

873 Vauchez, op. cit., s. 109.

874 Kadłubek III, cap. 8 (s. 335), cap. 9 (s. 336).

875 Kadłubek IV, cap. 17 (s. 419).

876 Kadłubek IV, cap. 16 (s. 417).

877 Balzer, op. cit., I, s. 398.

878 Balzer, op. cit., I, s. 400; B. Kürbisówna, "Motywy makrobiańskie w Kronice mistrza Wincentego a szkoła Chartres", *SZr.* 17/1972, s. 71.

879 Kadłubek I, cap. 7 (s. 258); Kadłubek II, cap. 24 (s. 311).

njujući Balzerovu metodu morali bismo ogroman deo srednjevoekovne literature okvalifikovati kao mističnu, međutim, taj termin bi izgubio svoje specifično značenje. Misticizam se nalazio u granicama treće funckije religije, nekoristoljublja, dok je Kudlubek u stvarima religije bio utilitarista i u suštini veoma trezven pisac, kao i Gal, iako je koristio izveštačen jezik i stil.

Zajedničku crtu oba pisca čini i to što su pokazali kult sekundarnog sakralnog, iako u beznačajnim razmerama. Gal izuzetno pominje (osim čuda sv. Idija) da je sv. Vojćeh spasao stanovnike jednog grada, koji su ugrozili Pomorani 1097. godine, na dan osvećenja gnježnjenske crkve[880]. Drugom prilikom, Poljaci su odneli pobedu nad Pomoranima, uz posredstvo sv. Vavžinjca[881]. Kadlubek pripoveda o čudesnoj pomoći, što im je neki mladić, koji je sišao sa katedrale sv. Vita u Krušvici udelio poljskim vojnicima kod Nakla[882]. Izbavitelj i njegova majka učinili su čudo Kazimježu Pravednom[883]. Očigledno je da vernici nisu usvojili kult svetaca do te mere da im se obraćaju za pomoć: jer, navedeni primeri ilustruju intervenciju samu po sebi, a ne kao plod molbi. Čak je bio slabo razvijen kult zaštitnika katedrala. Npr. zaštitnik krakovske katedrale, sv. Vaclav, "nikada se nije isticao u Krakovu", te je kultnu prazninu bez po muke ispunio sv. Florijan, kome je ukazivao poštovanje i Kazimjež Pravedni[884]. Možda sveštenstvo namerno nije isticalo kult svetaca, da ne bi izazivalo politeističke tendencije, koje su se u Polablju javile upravo na tlu hrišćanskog sakruma. Izuzetak je opštepoljski kult sv. Vojćeha, koji je podržavao Hrabri, koji je u drugoj polovini XII veka obnovljen, posle krize i koji je neprekidno trajao kroz ceo XII vek[885]. O kontinuitetu toga kulta govore topografski tragovi legende o sv. Vojćehu. Nije bio samo zaštitnik gnježnjenske dijeceze, već i cele po-

880 Gall II, cap. 6 (s. 73).
881 Gall III, cap. 1 (s. 129) i napomena 885.
882 Kadłubek III, cap. 14 (s. 340).
883 Kadłubek IV, cap. 12 (s. 406).
884 K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923 (Rozprawy Histor. Tow. N. Warsz. t. 2/2); J. Dowiat, *Polska państwem średniowiecznej Europy*, Warszawa 1968, s. 390.
885 T. Tyc, "Polska a Pomorze za Krzywoustego", RHist. 2/1926, s. 27–35; A. Gieysztor, Drzwi gnieźnienskie jako wyraz polskiej świadomości narodowościowej w XII wieku, (u): *Drzwi gnieźnienskie 1*, Wrocław 1956, s. 1–19; J. Karwasińska, Drzwi gnieźnienskie a rozwój legendy o świetym Wojciechu, ibidem, s. 20–41; Gall III, cap. 1 (s. 127); K. Potkański, O założeniu i uposażeniu klasztora w Mogilnie, (u): *Pisma pośm.2*, s. 182–185; J. Swastek, Przedtrydencki kult św. Jerzego Kapadockiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów, ibidem, s. 39–52; G. Karolewicz, "Kult św. Marcina w Polsce do schyłku XVI w.", Studia Theologica Varsaviensia 8/L/1970, s. 421–444; J. Kłoczowski, "Kult św. Michala Archaniola w Polsce średn.", Zeszyty Nauk. KUL 14/4(1971), s. 19–27; T. Dunin–Wąsowicz, "Rzymskie kulty świętych w Polsce średniowiecznej: kult św. Maurycego i legionu tebańskiego", Roczniki Teol.–Kan. 20/4/1973, s. 25–34; Isti, Kulty świętych, s. 67–77; W. Schenk, Kult świętych w Polsce. Zarys historyczny 13/3(1966), s. 77–102.

ljske provincije; prema Galu, kao zaštitniku Poljske bio mu je posvećen gnježnjenski puk. I Kadlubek više puta i s velikim poštovanjem pominje sv. Vojćeha kao zaštitnika Poljske. Bogorodičin kult je kod oba hroničara slabo odražen[885a], mada je teško poverovati da nije bio raširen, ako ni zbog čega ono zbog mesta koje je Bogorodica dobila u liturgijskom kalendaru.

Zajednička crta Galovog i Kadlubekovog opisa ideologije je i nepominjanje antisakralnog, što se može objasniti viteškom pozadinom oba dela, koja su slavila podvige Poljaka i njihovih vladara. Vitezovima su bila strana iskušenja i bojazan monaha koje iskušava satana[886]. A ni uvođenje antisakralnog u hronike ne bi bilo u skladu sa svetovnom ideologijom feudalne vrhuške. Istina, i ona je brinula o zagrobnom životu, ali je svoju brigu o njemu izrazila u drugim izvorima – u dokumentima o darovima. Sa sporadičnim pomenima đavola i satane srećemo se u najstarijoj hagiografiji o Poljskoj, u *Žitiju sv. Vojćeha* koje su napisala petorica pustinjaka. Međutim ti pomeni su malo instruktivni u pogledu spoznaje ideoloških sadržaja poljskog društva, jer ih je pisao stranac. Na žalost, u XI i XII veku nema dela koje se odnose na Poljsku, osim *Žitija sv. Otona*, koje u prvi plan stavlja paganske demone (bogove), a u drugi biblijskog satanu. Nesumnjivo je da su u ondašnjoj poljskoj religioznoj svesti stari paganski demoni i dalje igrali značajnu ulogu, održavši se vekovima. Bili su to dobroćudni demoni, retko opasni, kao vampiri ili oni kojima je u zemaljskom životu naneta nepravda – kao navima; nijedni nisu vrebali čovekovu dušu van groba, kao satana.

Osnovni izvor za upoznavanje češkog pogleda na svet u ranom srednjem veku je Kozmina *Hronika*. Ovaj pisac nešto više ističe intervenciju sakralnog od poljskih hroničara. Pominje Borživoja, koji je primio hrišćanstvo "milošću božjom, koja mu je u svemu prethodila i koja ga je svuda pratila" (kao i ljude)[887]. Pisac ovde govori o praćenju, tj. o neprekidnoj budnosti, koja ne označuje permanentno mešanje u ljudske stvari. Tu se ocrtava ista nedoslednost kao i kod poljskih hroničara: priznavanje autonomije sistema prirode i njegova korektura u bilo kom momentu, zahvaljujući intervenciji sakralnog. Postoji i izvesna analogija sa junacima koje je odabrao Gal i na koje pada milost božja. Kozma je izabranikom sakralnog smatrao Bržetislava II, kome je Bog ukazao milost u neograničenim količinama, a ostalim ljudima delimično[888]. Ciceronu su nedostajale reči da detaljno nabroji njegove za-

885a Gall II, cap. 28 (s. 95); Kadłbek IV, cap. 12(s. 405–406), IV, cap. 15(s. 414).
886 Thietmar II, cap. 3(s. 115), IV, cap. 72(s. 243), I, cap. 249 (s. 33).
887 Kosmas I, cap. 15(s. 35).
888 Kosmas II, cap. 1(s. 82).

sluge [889].Odlikovao se neobičnom sposobnošću u vođenju ratova, uvek pobeđujući, bio je mudriji od Solomona, a krasila ga je i galantnost[890]. U ovom slučaju intervencija sakralnog svodila se na obdarivanje Bržetislava određenim intelektualnim osobinama i umećem da ljude bogato daruje. Sakralno, koje mu je bilo naklonjeno, oslobađalo ga je od popravljanja sistema prirode. Nezavisno od toga Kozma retko pominje intervenciju natprirodnih sila, tako da je povest u načelu svetovna, tj. događaji se odigravaju uslovljavani zemaljskim razlozima, iako se iza prirodnog poretka skriva budnost sakralnog. Postoje izvesne opšte zakonitosti istorije, iako ih kontroliše sakralno. Mađarski kralj Andraš tešio je moravskog kneza Vratislava, koji je prognan iz Moravske, da brigu prebaci na Gospoda, da se pouzda u njega, a on će njegovu tugu pretvoriti u veselje[891]. Pisac je na ovaj način izražavao misao da u sistemu prirode i ljudskom društvu vlada promenljiva sreća. Kada se knez Svatopluk žalio načelniku okruga Vaceku, zbog neuspeha, ovaj je izjavio da će se stvari promeniti – naime, smenu uspeha i neuspeha tretirao je kao zakonitost prirodnog poretka[892]. Isti Svatopluk obraća se ratnim drugovima: "Ovde vas očekuje nesigurna sudbina; neka svemogući Bog prethodi i prati vaša dela"[893]. Pisac ovde prelazi preko trećeg činioca zbivanja, sudbine (= prirodni poredak) i sakralnog: svesnog delovanja samog čoveka, iako njegovi opisi događaja upravo predstavljaju delovanje trećeg činioca, kao posebnog elementa prirodnog poretka. Uostalom, rezultat tih delovanja može biti u skladu s voljom sakralnog. Kada Vratislavu nije pošlo za rukom da dovede svoga kandidata za praškog biskupa i biskup je postao Vratislavljev mlađi brat Jaromir, okrenut svetovnim stvarima, koji je iz političkih razloga želeo da postane biskup (1068), Kozma u njegovom uspehu vidi intervenciju sakralnog, jer svaka vlast potiče od Boga i ne može postati biskup onaj koga Bog nije odredio, ili mu to nije dozvolio[894]. Ovo je bio karakterističan pokušaj da se opravda svršen čin. Kozma je retko beležio intervenciju sa crtama čuda, koje, očigledo, narušava prirodni poredak. Godine 1091. dogodilo se dvostruko čudo, u koje su bili umešani sv. Vaclav i sv. Vojćeh, koji su se lično pojavili u tamnici, oslobodili sužnje okova, pustili ih na slobodu i nagovestili pomirenje posvađanih: kralja Vratislava i njegovog sina Bržetislava, do čega je došlo istog dana[895]. Tu su se poklopila dva

889 Kosmos I, cap 13 (s. 103).
889 Kosmas I, cap. 13 (s. 103).
890 Kosmas II, cap. 1(s. 92).
891 Kosmas II, cap. 16 (s. 106).
892 Kosmas III, cap. 17(s. 181).
893 Kosmas III, cap. 20 (s. 186).
894 Kosmas II, cap. 22 (s. 115) g. 1068.
895 Kosmas II, cap. 47 (s. 154).

tipa čuda: prvo – koje narušava prirodni poredak i drugo – učinjeno u okviru istog poretka, jer je u pomirenju učestvovao kraljev brat Konrad. Po nama, drugo čudo je značilo da je "stvar dobila iznenada srećan obrt". Sam Kozma je naveo racionalne razloge za sklapanje tog sporazuma.

I Kozmin nastavljač, zvani Višegradski kanonik (obuhvatio je događaje od 1126. do 1142. godine), sujeveran čovek, sa zebnjom je pratio sve neobične pojave na nebu i zemlji, mešajući često konkretne stvari i čudesne sadržaje. Navodio je dva tipa čuda. Jedna su očigledno prekidala tok prirodnih događaja. Recimo, za vreme bitke između Sasa i Čeha češki kapelan Vit, čovek plemenita roda, video je da se na češkoj strani, na belom konju, bori sv. Vaclav. Drugi su uzalud gledali u nebo ništa ne videći, jer nisu bili dostojni toga: bili su tužni, plakali, ali su pevajući *Kirie elejson* pobedili[896]. Drugom prilikom, pisac pripoveda kako su sv. Jovan Evangelista i sv. Gotard na čudesan način ozdravili paralizovanu ženu iz sela Bestvina i kako je ona posle ozdravljenja u bazilici sv. Gotarda u selu Zlapa govorila o milosti koja joj je poklonjena[897]. Pisac navodi i niz drugih čuda, kada događaji teku u skladu s prirodnim poretkom, ali su prožeti neobičnošću (iznenadno presušivanje korita reke Sazave[898]) ili se iznenada srećno završavaju (zvonik izgoreo, a crkva ostala netaknuta[899] itd.).

Savremenik Višegradskog kanonika i drugi nastavljač Kozmin, sazavski monah (1126–1162) odlikovao se konkretnim izlaganjem, u kome čuda ne prekidaju prirodni poredak stvari. Pisca ne interesuje neodložna intervencija (koja je čudo drugog tipa). Navodi da u Češkoj postoji uverenje u permanentnu intervenciju koja se odnosi na Češku. Odgovarajući kralju Lotaru, kada se ovaj umešao u unutrašnje stvari Češke knez Sobjeslav je izjavio da veruje u milosrđe božje i zasluge svetih mučenika Vaclava i Vojćeha, koji neće dopustiti da češka zemlja pređe u tuđe ruke[900]. Tako je u intervenciji tražena afirmacija uverenja u vlastite snage.

Nasuprot poljskim hroničarima, Kozma više puta govori o intervenciji antisakralnog u zemaljskim stvarima, otkrivajući pri tom da je u svojoj *Hronici*, pored svetovno–feudalnog pogleda na svet, izrazio i monaški duh, kome je u toj oblasti prethodila češka hagiografija iz X

896 *Kanonik wyszehradzki*, FRBoh. 2(1874), s. 204(1126); M. Wojciechowska, "Kosmasa kontynuatorzy", SSSłow. 2, s. 485; M. Blahová, Z. Fiala, *Pokračovatelé Kosmowi*, Praha 1974, s. 196–202; *Winceny kanonik praski* (1141–1167), FRBoh. 2, s. 407–460; *Kronika Jarlocha*, FRBoh. 2, s. 461–516(1167–1198).
897 *Kanonik wyszehr.*, s. 225–226(1137).
898 *Kanonik wyszehr.*, s. 234(1140).
899 *Kanonik wyszehr.*, s. 215(1132), s. 236(1142).
900 *Mnich sazawski*, RFBoh. 2, s. 255(1126).

veka[901]. Tako je Boleslav II u govoru narodu na samrtničkoj postelji zapretio da će upasti u đavolje mreže ako se bude bavio zelenašenjem[902]. Smelo možemo reći da je Kozma te reči stavio u kneževa usta, jer su, tobož, njegovo delo đavolje intervencije. "Drevni neprijatelj ljudskog roda" je takođe posvađao kralja Vratislava i biskupa Jaromira[903]. Ubica Bržetislava II bezbožni Lork, izaslanik đavola, bio je sotonin sluga[904]. I u vezi pobune Henrika V protiv oca, isti pisac naziva đavola sejačem ("pronalazačem") svađe[905]. Isto tako priča priču o nekakvom knezu, koji posle ženine smrti, obrvan požudom, umalo nije upao u đavolje mreže[906]. Pominje da se u vihoru, koji je srušio kneževsku palatu u Pragu, nalazio satana[907] i sl. O tome da je koncepcija intervencije antisakralnog na češkom tlu nastala u monaškoj sredini svedoči legenda o nastanku sazavskog manastira: pećina, u kojoj je sv. Prokop tražio samoću, u stvari je bila nastanjena hiljadama demona[908]. Poseban problem predstavlja nekakva nejasna tradicija o paganskom božanstvu, možda i magiji, koje je sa hrišćanskog stanovišta antisakralno. Od triju Krokovih kćeri: Kazi se razumevala u vradžbine i medicinu, Tetka je poučavala narod paganskom kultu, dok je Libuša bila slavna gatara[909]. Pisac s nepoverenjem tretira umeće magije, ali navodi primere iz istorije, kada su se obistinila paganska predskazanja, kao, recimo, Hristov dolazak na svet; Libuši se pripisuje da je prorekla nastanak Praga, sv. Vaclava (*Maior Gloria*) i sv. Vojćeha (*Exercitus Consolatio*)[910]. Tako se pagansko božanstvo neočekivano sretalo s hrišćanskim sakralnim.

U ruskim letopisima od XI do XII veka mogu se primetiti – sa stanovišta problema koji ovde razmatramo – dva pravca, monaški i viteški – u prvom se intervencija sakralnog više ističe nego u Poljskoj i Češkoj. Prvi pravac predstavlja *Povest vremenih let*, redigovana u Pečerskom manastiru, iako je povest o predhrišćanskom dobu preuzeta iz starijih *Gesta* (nastalih oko 1030. godine) i svetovne je prirode. Sakralno stupa na scenu u hrišćanskim umecima za paganski period (oko 988. godine), posebno u povesti o hrišćanstvu u tom periodu. Analizirajući slučajeve

901 Hagiografija operiše šablonskim obrtima u pogledu sakruma i antisakruma, prema tome nekorisna je za spoznaju lokalnog pogleda na svet...
902 Kosmas I, cap. 33(s. 59).
903 Kosmas II, cap. 41(s.145).
904 Kosmas III, cap. 13(s. 173).
905 Kosmas III, cap. 18(s. 182).
906 Kosmas III, cap. 62(s. 240).
907 Kosmas III, cap. 45(s. 219).
908 FRBoh. 2, s. 241.
909 Kosmas I, cap. 4(s. 9).
910 Kosmas I, cap. 9(s. 18).

intervencije sakralnog, zapažamo uglavnom prirodno tlo, na koje se sakralno nadovezuje u vidu teološkog tumačenja prirodnih pojava, što predstavlja usklađivanje prirodnog toka zbivanja sa intervencijom sakralnog. Nad krštenom Rusijom Bog – kao u Češkoj sv. Vaclav i sv. Vojćeh – bdi, usmerava je ka spasenju, a na zemlji vodi u pobede i osvajanja, ali i kažnjava za njene grehe. Odgovornost za sudbinu zemlje pada ipak na ljude, zavisi od njihovog ponašanja prema zahtevima religije. To je teološki aspekt delanja ljudi. "Ako se međusobno budete voleli – uči Jaroslav Mudri svoje sinove (1054) – Bog će biti sa vama i predaće vam vaše protivnike. Ako budete živeli u mržnji i svađi, sami ćete poginuti i izgubiti zemlju očeva i dedova vaših, koji su je osvojili s velikim naporom": ponovo teološko objašnjenje – ovoga puta uloga unutrašnje konsolidacije, kao činioca spoljnopolitičkih uspeha[911]. Tako izvor interpretira poraz Rusije kao kaznu božju, a pobedu kao rezultat uspešne intervencije sakralnog. Bog je poslao kaznu bratoubici, Svjatopolku, kao upozorenje ruskim kneževima[912]. Turci su se dali u bekstvo, preplašeni ruskim pohodom, ginući "gonjeni gnevom božjim, zimom, gladu, kugom, s dopuštenjem božjim. Tako je bog izbavio hrišćane od nekrsta"[913]. Pagani su ginuli i od prirodnih pojava, koje su interpretirane kao radnja sakralnog. Ali, nekoliko godina kasnije Rusija je poražena u bici s Polovcima, što letopis tumači kao kaznu božju "za grehe naše", tj. kao odgovor na činjenice humanističke prirode, ali teološki interpretirane[914].

I teče tako reka prilično monotonih tvrdnji, čas o pomoći božjoj Rusiji, čas o kazni "za njene grehe". U kaleidoskop intervencija šarolikost unose pomeni o vizijama čuda pravovernih, a često i pagana, za vreme oružanih sukoba. Ova dotle nepoznata osetljivost na optiku datira od kraja XI veka, kada se u bici između Svjatopolka, koji je izneverio zakletvu što se sastojala u ljubljenju krsta, i oslepelog Vasilka, koji je podigao krst iznad vojske drugoga[915]. Drugom prilikom, "Polovci su padali pred Vladimirovim pukom, tučeni nevidljivim anđelima, što su videli mnogi ljudi, dok su nevidljivo odsecane glave padale na zemlju", što su potvrdili Polovci zarobljeni u bici[916]. Ovo "viđenje nevidljivih stvari" podseća na književnu konstrukciju, konkretna je ilustracija teorije izložene u trećoj redakciji *Povesti vremenih let*, uzete iz Svetog pisma i prevoda grčke literature, gde se kaže da svaka zemlja, čak

911 PVL., s. 204 (g. 1054), s. 361.
912 PVL., s. 185 (1018).
913 PVL., s. 206 (1060).
914 PVL., s. 212 (1068).
915 PVL., s. 315 (1097).
916 PVL., s. 339 (1111).

paganska, ima svoga anđela, koji je čuva, a u hrišćanskim zemljama – anđela ima svako ko je kršten, posebno pravoverni knez[917]. Teorija je tobož nastala u kijevskom manastiru, koji je osnovao Arhanđel Mihajlo, vođ anđeoskih četa[918]. Tako se sakralni sadržaj obogatio sekundarnim pojmovima. Iako je molitva omogućavala svakom da pridobije naklonost sakralnog, ipak se posebno uspešnim smatralo posredovanje monaha, koji su u molitvi, bdenju, postu i suzama neprekidno slavili Boga – "svet se drži zahvaljujući njihovim molitvama"[919]. Manastiri i monasi u Rusiji igrali su sličnu ulogu kao biskupi, kao, prema Galu, posebno prema Kadlubeku, biskupi u Poljskoj, a na Zapadu *oratores* uopšte. Posredničku funkciju isticao je kult manastirskih svetaca, koji su se zauzimali kod sakralnog da interveniše. Kada se Svjatopelk Izjaslavovič vratio kao pobednik iz bitke s Polovcima, pozdravljajući ga pečerska braća su izjavila: "naši neprijatelji su pobeđeni zahvaljujući molitvama svete Bogorodice (zaštitnice manastirske crkve) i oca našeg Teodosija". Isto tako saznajemo da se Svjatopelk pre svakog ratnog pohoda ili putovanja klanjao Teodosijevom grobu i primao blagoslov od igumana.

Kult sekundarnog sakralnog imao je u Rusiji tradiciju koja je bila starija i nezavisna od manastira. Po svoj prilici, u početnom razdoblju razvijao se u uskom krugu sveštenstva, kneževa i bojara, ali je ranije nego u Poljskoj dobio masovne razmere. Možda je na to uticala okolnost da u Rusiji nekih osamdesetak godina posle primanja hrišćanstva nije bilo svetaca, nasuprot Češkoj koja je vrlo rano imala sv. Vaclava i Poljskoj, koja je imala sv. Vojćeha. U obe te zemlje došlo je do koncentracije kulta tog tipa oko ličnosti svetaca domaćeg porekla, dok je u Rusiji pre došlo do prihvatanja kulta svetaca preuzetih iz Vizantije, kao, recimo, Bogorodice i sv. Sofije (božja mudrost). Takođe se utvrdio običaj da pojedini delovi zemlje imaju vlastite svece, što je bilo uslovljeno prostranošću zemlje i velikim razlikama među pojedinim delovima zemlje. Smatram iz mnogo razloga da kult sekundarnog sakralnog u Rusiji, koji se veoma izrazito ocrtava i često pominje u letopisima, zaslužuje da bude razmotren. Najstariji oblik tog kulta bilo je odavanje poštovanja Bogorodici. Mogao je nastati u vreme kada je Vladimir I, posle primanja hrišćanstva u Rusiji, podigao prvu zidanu crkvu Bogorodici s detetom[920], koja je postala hram dinastije i mesto odmora mnogih Rjurikoviča. Taj kult dokazuje i činjenica da je Vladimirov sin

[917] PVL., s. 333, 334, 336 (1110), ibidem, s. 332(1110).
[918] Lihačev, *Povest' vrem. let.* 2, s. 476; A. Caquot, La religion d'Israel des origines à la captivité de Babylone, HDRel. 1, s. 424.
[919] PVL., s. 362 (uvod u Početni svod).
[920] PVL., s. 157 (996). O početku gradnje te crkve PVL, s. 155 (991). PVL. pominje da je Vladimir podigao prvu crkvu sv. Vasilija, s. 151 (988).

Mstislav, kao tmutorokanski knez, podigao crkvu u slavu Bogorodice u svom gradu, jer se tako zavetovao uoči dvoboja sa knezom Kasoga Rededijom[921]. Mnogo kasnije razvio se kult sv. Borisa i Gljeba, tj. posle kanonizacije, 1072. godine, kako to dokazuje A. Pope[922]. Ubrzo posle toga nastao je poseban kult pečerskog igumana, sv. Teodosija[923].

Međutim, prilikom traženja intervencije nebesa i dalje se koristilo posredovanje Bogorodice. Pre svega njoj, a preko nje Spasitelju, obraćao se Vladimir Monomah u svojoj molitvi[924]. Godine 1103, uoči bitke s Polovcima, koja se završila pobedom Rusa, kneževi i svi ratnici molili su se Bogu i Prečistoj devici Mariji i prinosili žrtve – prema mogućnostima: koljivo, milostinju siromasima ili darove manastirima[925]. Događalo se da Rusi odnesu pobedu bez "traženja pomoći božje" odozgo[926], samo moleći se onima kojima su ukazivali poštovanje na licu mesta, dobro poznatim predstavnicima sekundarnog sakralnog, posebno Bogorodici, koja je bila toliko poštovana da se u letopisima javlja odmah posle Boga, i nije ga molila za intervenciju – suzama i molitvama; što govori o osamostaljivanju ovog lika[927], a istovremeno otkriva tendenciju politeizma kod hrišćanskih masa. U XII veku opšte je rašireno uverenje u uspešnost posredovanja ili ličnu intervenciju Bogorodice. Kada je 1170. godine vojska Andreja Bogoljubskog opkolila Novgorod, svi su videli kako je Bogorodica u trima novgorodskim crkvama i na trima ikonama plakala i kako su njene suze i molitve učinile da Bog izbavi hrišćanski Novgorod od propasti koja mu je pretila (jer je 1169. godine uništen Kijev)[928]. Tako se smatralo u suzdaljskoj Rusiji, gde je opisan ovaj čudesni događaj, međutim novgorodski letopis drugačije prikazuje intervenciju sakralnog u vezi s istom stvari: pobedu koja je izvojevana zahvaljujući moći sv. krsta i Bogorodice, molitvama pravovernog vladike Ilije[929]. Ova dva različita izvora slažu se u pogledu aktivne uloge Bogorodičine. Te razlike nisu bitne. Oba opisa su odraz elemenata sekundarnog sakralnog, koji su sadržani u svesti vernika kao činilac intervencije. I drugi činioci sekundarnog sa-

[921] PVL., s. 186(1022).
[922] A. Poppe, "O vremeni zaroždenija kul'ta Borisa i Gleba", Russia Mediaevalis 1, München 1973, s. 6–29; G.P. Fedotov, *Svjatye drevnej Rusi*, Paris 1931, s. 19.
[923] Umro 1074. g. PVL., s. 232(1074); A. Poppe, Hronologija utworów Nestora hagiografa, SOrient 14 (1965), s. 297–304.
[924] PSRLet. 1 (1926/1962), kol. 255.
[925] PVL., s. 324 (1103).
[926] PSRLet. 2, kol. 632 (1183).
[927] PVLet 2, ko. 362 (1148), ibidem, kol. 320 (1146); PSRLet. 1, k. 361 (1169) i PSRLet. 2, kol. 559; PSRLet. 1, kol. 364 (1172) i PSRLet. 2, kol. 565; PSRLet. 1, kol. 390 (1184).
[928] PSRLet. 1, kol. 361 (1169).
[929] NPLet., s. 33 (1169).

kralnog sporadično intervenišu u vezi s pitanjima rata, i to prilično samostalno. Andrej Bogoljubski se kod Lucka obraća molitvom Bogu, prizivajući u pomoć i sv. mučenika Teodora, čiji je praznik padao na dati dan[930]. Kneževi Mstislav i Jaropelk, koje je oslepeo stric Vsevolod, progledali su u Smolensku zahvaljujući milosti božijoj, sv. Bogorodici i svetim mučenicima Borisu i Gljebu[931]. Sveci su priticali u pomoć kad je crkvama podignutim u njihovu čast pretilo uništenje. Recimo, novgorodska procesija je išla iz crkve sv. Sofije ka crkvi sv. Mihajla za vreme oluje, međutim, kada je u drugu crkvu udario grom, koji je izazvao požar, poginula su samo dva čoveka, dok je crkva sačuvana zahvaljujući milosrđu Boga i molitvama sv. Mihajlu[932]. U Novgorodu, koji je u XI veku bio tako reći još uvek paganski, hristijanizacija je sledećih vekova napredovala do te mere da je gradsko stanovništvo tražilo zaštitu sakralnog i od običnih opasnosti, za svakodnevne privatne brige. Arhiepiskop Marturij osnovao je crkvu sv. Bogorodice kraj gradske kapije – imala je da služi "hrišćanima kao sklonište, da vernicima donosi radost i veselje", slično se govorilo i za druge novgorodske crkve, kojih je bilo mnogo[933]. Na ovom primeru vidimo kako je intervencija sakralnog, koje je u početku obeležavalo dramatične trenutke, do kojih je dolazilo u javnom životu, prelazila u permanentnu pojavu u privatnom životu gradskog stanovništva, trezveno mislećeg, trgovačkog i zanatlijskog Novgoroda, čiji su letopisi postali uzor precizne faktografije, lišene mašte, ispunjene vestima o gradnji crkava, crkvenim događajima, ali na žalost, ne o sadržini religiozne svesti, kao npr. u kijevskim letopisima. Minimalno interesovanje za tekuće stvari religije pokazuju i povelje na brezovoj kori, jer se tobož radi o nevažnim stvarima[934]. Ogroman broj crkava na ulicama Novgoroda i pomeni navedenog tipa svedoče o značajnoj ulozi nove religije u svakodnevnom životu žitelja, koja je shvaćena kao: *do ut des*, nešto što ne predstavlja osobenost Novgoroda, već opšte raširenu pojavu u Rusiji.

Kneževi su prednjačili u širenju kulta svetaca. U XII veku ustalio se karakterističan ceremonijal ulaženja kneževa u glavne gradove. Tako je Vladimir galički, po prispeću iz svoje zemlje u Rusiju, otišao da se pokloni svetim mučenicima u Višegradu (tj. Borisu i Gljebu, čije se relikvije tamo nalaze), a u Kijevu je posetio sv. Sofiju i sv. Bogo-

[930] PSRLet. 1, kol. 325 (1149).
[931] NPLet., s. 35 (1177).
[932] NPLet., s. 38 (1187).
[933] NPLet., s. 42(1195), s. 234; ibidem, s. 29(1153), s. 36 (1169), s. 40 (1192).
[934] L. V. Čerepnin, *Novgorodskie berestjanye gramoty kak istoričeskij istočnik*, M. 1969, s. 391–393.

rodicu pečersku[935]. Kneževe Vjačeslava, Izjaslava i Rostislava u Kijevu je pozdravilo sveštenstvo s krstovima: mitropolit Klim, igumani i prezviteri – zajedno su bili na poklonjenju u crkvi sv. Sofije i sv. Bogorodice s detetom, koje su bile ispunjene veseljem[936]. I Mstislava Rostislavoviča u Novgorodu su dočekali biskup s krstovima, novgorodski žitelji i igumani i svi su se uputili u crkvu sv. Sofije, a zatim u crkve sv. Spasa i sv. Bogorodice[937]. Sličan ceremonijal nalazimo u Smolensku, gde knez David Rostislavovič posećuje mesni hram Bogorodičin[938]. Ime zaštitnika crkve ovde nije formalno određenje za dom božiji, već ima dublje značenje, kao naziv mesnog zaštitnika, sakralnog, koje istovremeno simbolizuje datu zemlju i političku jedinicu. Pod njegovom zastavom se žitelji grada i vitezovi bore s mišlju o svom gradu a i za vlastite interese. Stanovnici Vladimira (rostovskog) odlučili su da pridobiju za sebe kneza Mihalka (sina Jurija Dolgorukog) ili da daju glave za sv. Bogorodicu i Mihalka, i Bog i čudesna Bogorodica vladimirska pričinili su im radost[939].

U ulozi sekundarnog sakralnog, osim nebeskih sila i zvaničnih svetaca živima, molitvom pomažu i duše umrlih predaka. Jaropelk Monomahovič uoči bitke doziva ime božije i pominje oca svoga[940]. Bog je spasao u bici Andreja Bogoljubskog na moljenje njegovih roditelja[941], od kojih je samo otac (Jurij Dolgoruki) bio živ. Mstislav Andrejevič osvaja Kijev (1160) zahvaljujući molitvama svoga oca (koji je još bio živ) i dede (koji je već godinama bio mrtav)[942]. Knez Mihalko izbegao je smrt u bici zahvaljujući molitvi svog odavno preminulog oca, Jurija Dolgorukog[943]. Drugom prilikom, istom Mihalku pritiče u pomoć Bog u bici za Vladimir na molitve njegovog oca, dede i pradede[944]. Da to zauzimanje predaka u Rusiji ne asocira tradicionalni kult mrtvih?

Posvetili smo toliku pažnju manifestacijama naivne vere u sekundarno sakralno, koje je, zahvaljujući letopisima, osvetljeno mnogo bolje u Rusiji nego u drugim slovenskim zemljama u pomenutom periodu. One iz različitih razloga izazivaju interesovanje. Razmatrani pomeni izvrsno odražavaju način ondašnjeg religijskog mišljenja, koji

[935] PSRLet., 2, kol. 403 (1150).
[936] PSRLet. 2, kol. 441 (1151).
[937] PSRLet. 2, kol. 607 (1178).
[938] PSRLet. 2, kol. 616 (1180).
[939] PSRLet. 1, kol. 378 (1178).
[940] PSRLet. 1, kol. 296 (1125).
[941] PSRLet. 1, kol. 333 (1151).
[942] PSRLet. 1, kol. 354 (1169).
[943] PSRLet. 1, kol. 360 (1169).
[944] PSRLet. 1, kol. 376 (1176); Komarović, Kul't roda, s. 87.

je bio krajnje utilitaran, iako prožet melanholičnim predavanjem natprirodnim silama, koje su izvor tolikih dobročinstava u svakodnevnom životu. U tim pomenima spoznajemo čoveka koji se neprestano konfrontira s prirodnim poretkom čije je posebnosti i samostalnosti bio empirički svestan tražeći saveznika u natprirodnom poretku. Ti podaci ilustruju i "intelektualni prevrat", do koga je došlo u širim narodnim masama, koje su se, stavljajući se pod zaštitu hrišćanskog sakralnog, donekle odrekle pomoći tradicionalnog božanstva, pravno napuštene religije. Čitanje letopisa uverava nas da su stanovnici gradova u XII veku već bili hrišćani i da je njihov stav sigurno uticao na selo. Međutim, zaključci koji proizlaze iz letopisa nisu ipak potpuni, jer je poznato da su paganski relikti preživeli i još dugo su se ispoljavali u obredima, koji su bili atraktivni za narod, – posebno u magičnim radnjama.

Antisakralno se mnogo izrazitije ocrtava u ranim, ruskim srednjevekovnim izvorima, nego u zapadnoslovenskim. Otežava čoveku situaciju u njegovom konfrontiranju s prirodnim poretkom, jer je saveznik tog poretka, naravno, ukoliko predstavlja aspekte koji iskušavaju i izopačuju čoveka. U suštini uzrok poročnosti je u samom čoveku i sa te tačke gledišta antisakralno je predstavljalo oličenje sklonosti ka zlu u ljudskoj prirodi. *Slovo* Konstantina Filozofa, iako stranog porekla, ali ukomponovano u razvojni proces ruske književnosti, predstavljalo je koncepciju antisakralnog istorijsko–biblijskog tipa, s apokrifnim elementima, počev od pobune satane protiv Boga – sve dok Bogu nije zadao udarac pretvorivši ga u devojku. U *Slovu* Konstantina Filozofa naslikan je biblijski satana[945], međutim, antisakralno slovenskog porekla ispoljilo se u hagiografskim elementima ubačenim u povest o ubistvu Borisa i Gljeba, koji sadrže karakteristiku funkcije besa u ruskom hrišćanskom svetu. Njih tera (satana?) "na zlo", a anđele (Bog) "na dobro", jer podržavaju hrišćane protiv đavola. *Povest vremenih let* razviće teoriju o anđelima[946]. Ona se bavi i ulogom besa, koji zavide čoveku na poštovanju koje im ukazuje Bog, međutim, pada u oči izvesna uviđavnost izvora prema besima: zao čovek je gori od besa, koji se boji Boga i krsta, dok se zao čovek ne boji ni Boga, ni krsta, niti se stidi od ljudi[947]. Popustljivost prema besima govori o bliskosti sa slovenskim folklorom[948] ukazujući da je ta pojava slovenskog porekla.

945 Rjazanovskij, Demonologija, s. 14–32.
946 Vidi napomenu 918.
947 PVL., s. 171–172 (1015).
948 Moszyński, *Kultura ludowa Słowian 2/1*, s. 625.

Posebnim iskušenjima antisakralnog bili su izloženi monasi, koji su vodili pasivan i kontemplativan način života. Osnovni izvor za istoriju monaškog života u Rusiji u ranom srednjem veku, *Kijevsko–pečerski paterik*, koji sadrži žitija pečerskih otaca, koja su napisala dvojica monaha iz tog manastira: Simon, koji je za vreme pisanja već bio vladimirski biskup i Polikarp, koji je ostao u svom manastiru, sadrže brojne pomene o intervenciji sakralnog, koje narušava mir monaha. Simon, koji je živeo dalje od manastira, sačuvao je u sećanju manji broj slučajeva, u kojima je u pitanja braće (na 10 žitija pet slučajeva) intervenisala neprijateljska natprirodna sila; dok je Polikarp izvodio na scenu antisakralno u većini žitija (na 11 žitija, devet)[949]. Borba s besima bila je pre svega unutrašnja stvar manastira i izuzetno je delovala zarazno na svetovne umove feudalaca. Upravo takav izuzetak predstavlja *Pouka Vladimira Monomaha*, sugerisana čitanjem pobožnih knjiga. Njegova tačka gledišta ne čini se merodavnom za većinu feudalne klase kao i za većinu svetovnog društva. Ali, u jednom kneževi su podlegali đavolima (ne osećajući zbog toga naročitu grižu savesti): s obzirom na "kazne božje" razljućeni Bog šalje na ljude neprijateljske najezde, a đavo izaziva građanske ratove, svađe, mržnju među braćom, radujući se prolivanju krvi[950]. Vremenom bratoubilački ratovi su bivali sve češći, a kneževi, iako su bili svesni izazivači tih nesreća, nisu pokazivali želju da bilo šta poprave. Drugu sferu uticaja đavola, prema istom izvoru, činile su paganske predrasude i igre (u kojima narod nije video ništa poročno). Pa ipak, letopisi mnogo manje pominju intervencije antisakralnog nego sakralnog. Naravno, nisu izostali pomeni da je đavo uživao u mučenjima Varjaga, a bio tužan i žalostan zbog primanja hrišćanstva u Rusiji[951]; raspirivao je Svjatopelkove bratoubilačke strasti[952], izazivao antihrišćanske pokrete[953], a posebno podsticao borbe među Rjurikovičima, najviše u XII veku[954]. Karakteristično je da se u novgorodskim letopisima iz XII veka đavo pojavljuje samo jednom, u zapisu sinodalnog rukopisa o crkvi podignutoj "za propast" đavola (1153); iako je u kasnijem rukopisu ispušten[955]. To dokazuje slabu zainteresovanost bojarsko–trgovačkog i zanatlijskog staleža za antisakralno – van manastira.

949 *Paterik Kievopečerskogo monastyrja*, SPb, 1911, s. 77–90, 9–10, 90–128.
950 PVL., s. 212 (1068).
951 PVL., s. 101 (983).
952 PVL., s. 171 (1015).
953 PVL., s. 187 (1024).
954 PVL., s. 231 (1073); PSRLet. 2, kol. 328(1146), 574 (1174); 663(1189); 700(1196); PSRLet. 1, k. 412 (1197).
955 NPLet., s. 29, 215 (1153).

Javlja se pitanje da slaba zainteresovanost svetovnog društva za antisakralno ne osvetljava i pitanje intervencije sakralnog u tom društvu, koje je poznato iz spomenika koje su pisala duhovna lica. Da li se uopšte ukorenila vera u uspešnost delovanja hrišćanskih natprirodnih sila u vreme kada su mogle delovati i analogne paganske sile. Radi utvrđivanja sumnje dovoljno je poređenje dva podatka, čisto svetovnog (*Slovo o polku Igorovu*) i iz letopisa, koji je sigurno pisalo duhovno lice, o istom Igorevom iskazu. Prema letopisu, vitezovi (*моужы*), videvši pomračenje sunca, izjavili su knezu da je to loš znak, na to je Igor odgovorio da niko ne poznaje tajne božje, da je Bog stvorio znake i da će budućnost pokazati da li će pomračenje koristiti ili štetiti ruskom pohodu[956], posle čega je prešao Donjec. *Slovo o polku Igorovu* prelazi ćutke preko sakralnog, ali iznosi da su Igorove žarke želje da dođe do velikog Dona zaklonile nebeske znake (kao nagoveštaj nesreće)[957]. Ovde, dakle, imamo dva pristupa Igorevim stanovištima: religiozan i svetovni, međutim neophodno je objasniti da li pomen u letopisu odgovara stvarnosti ili je izmišljen. Upoređivanje iskaza ne navodi na zaključak o izmišljanju. Ne bi trebalo sumnjati da se "družina" zainteresovala za pomračenje i da je zbog toga između nje i kneza došlo do dijaloga, savetovanja šta da se dalje radi. Što se tiče toka pohoda, tu je bila odlučujuća Igorova reč, ali pisac *Slova...* je samo pominje, izostavljajući dijalog kao nebitan detalj. Zbog toga ne vidimo da su podaci u suprotnosti: obimniji letopisni i kraći – u *Slovu o polku Igorovu*. Prema tome, pominjanje sakralnog u letopisu ne treba da izaziva sumnju. Iz izvora takođe je očigledan i poznat stav društva, posebno feudalne vrhuške, koja je otvoreno izražavala svoju veru, ne štedeći sredstva za ostvarenje crkvenih ciljeva, da bismo sumnjali u ozbiljnost uloge koju je igrala intervencija sakralnog u svesti ondašnjeg društva, krunišući njegovu hristijanizaciju.

Razlika između verzija Igorovog iskaza: prve, letopisne, i druge, iz *Slova o polku Igorovu* nije slučajna. *Slovo...*. predstavlja viteški odnosno svetovni ideološki pravac, koji u svoje književne poruke u osnovi nije uveo religijske motive; monaški pravac je njegova suprotnost. Već smo naveli da su se u letopisima preplitala oba pravca, kao i u *Pouci Vladimira Monomaha*, dok *Slovo o polku Igorovu* predstavlja veoma dosledno viteški pravac. Teološki umeci u pojedinim letopisima su više (kao u *Povesti vremenih let*) ili manje (kao u kijevskim letopisima iz XII veka) brojni, mada u njima dominira svetovni opis do-

[956] PSRLet. 2, kol. 638 (1185).
[957] Iroičeskaja pesń (izd. 1800), s. 5, 43–62.

gađaja, koji su međusobno povezani prirodnim uzročno–posledičnim vezama, u skladu sa iskustvima osoba koje su učestvovale u njima. Često možemo okrenuti mnoge stranice letopisa i da ne naiđemo ni na kakva teološka objašnjenja. Takođe, ni u kom slučaju ne treba suprotstavljati ideološke stavove *Slova o polku Igorovu* stavovima letopisa kao celine, jer se u "oblasti viteškog pravca" poklapaju. Za *Slovo o polku Igorovu* karakteristično je odsustvo religijskih motiva ("teoloških umetaka"), međutim u njemu iznenađuju relativno brojni mitološki umeci koji se nadovezuju na pagansku mitologiju, što je u stvari književna forma, s obzirom da mitološke nazive tretira sa stanovišta euhemerizma (hrišćanskog). Nije moguće da se pravci razlikuju načelno, tj. da zalaze u sferu verovanja, pre ostaju u granicama poimanja uloge intervencije. Ako se nadovežemo na izreku koju smo prethodno analizirali: "Boga dozivaj, a ruku se drži", mogli bismo da kažemo da monaški pravac stavlja akcenat na prvi član izreke, a viteški – na drugi. To je proizlazilo iz funkcije sveštenstva (*oratores*, u Rusiji od XIV veka: *богомольцы*), u prikazivanju događaja istican je natprirodni momenat, dok su vitezovi, na osnovu vlastitih iskustava i napora koje su uložili, videli tok događaja iz perspektive ljudskih delanja, što nije označavalo – posebno u XII veku odricanje od pomoći sakralnog. Letopis je usvajao obe tačke gledišta uzimajući u obzir obe za pripovedanje o prošlim vremenima. Trezvena ocena stvarnosti u prikazivanju događaja nije samo dominirala u Rusiji, već smo se sa sličnom tačkom gledišta susretali i u zapadnoslovenskoj istoriografiji, a drugačije nije bilo ni u istoriografiji južnih Slovena[958].

[958] *Letopis popa Dukljanina* (izd. F. Šišić), Beograd–Zagreb 1931; J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925–1970, s. 280–287; P. Dinekov, *Istorija na b'lgarskata literatura 1*, Sofija 1962, s. 251; M. Kajmakamova, "Dve starob'lgarski letopisni s'činenija ot XI v.", Istoričeski pregled 32/5/1976, s. 86–96.

4. Eshatološka funkcija nove religije

Hrišćanstvo se u oblasti zemaljske funkcije našlo na misionarskim terenima u konfrontaciji s grupnom religijom koja mu je prethodila i koja je s uspehom vršila pomenutu funkciju, na zadovoljstvo onih koji su je ispovedali. Adut grupne religije u toj konfrontaciji bila je navika ljudi odanih starim verovanjima i praksi, koji su za njih često predstavljali izvesne društvene i političke vrednosti. Činjenica da su paganski elementi nastavili da traju vekovima posle primanja hrišćanstva – izrazito svedoči o njihovoj neprekidnoj korisnosti. Koji je razlog očuvanja stare religijske prakse, koja se održala na marginama hrišćanstva, iako je ono raspolagalo brojnim sredstvima koja su vernicima mogla da pruže pomoć u različitim okolnostima njihovog zemaljskog života? Osnovni uzrok vidim u konkurenciji paganskih praksi, posebno magičnih, koje su korišćene u slučajevima kad bi pomoć nove religije zatajila, ili je ona ne bi mogla pružiti zbog svog karaktera, tj. zbog zavisnosti zainteresovane osobe od etičkog stava, koja nije mogla računati na pomoć sa te strane kada se radilo o grešnim postupcima, kao što je npr., pokušaj oduzimanja života, zdravlja, imanja bližnjeg. Magiji i polidoksiji uopšte ta vrsta obzira bila je strana.

U plemenskoj epohi moral članova grupe bio je pod kontrolom te grupe ili njenih organa, nije postojao moral koji određuje religija, različit od morala grupe. Božanstvo je zahtevalo od vernika poštovanje, prinošenje žrtava i izvršavanje kultnih radnji uopšte, svetilo im se za zanemarivanje; u oblasti morala moglo je u najboljem slučaju da ne prihvati nepridržavanje grupnih običaja. I pojam greha, kao nepoštovanje religijskih pravila, igrao je beznačajnu ulogu u antičkim kulturama i u njima je bio stranog porekla[959], po svoj prilici istog je po-

[959] G. Widengran, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, s. 278; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, s. 23–28; R. Bloch, "La religion romaine", NDRel. 1, s. 879–891.

rekla kao i politeizam, tj. nastao je na terenima "plodnog polumeseca", odakle je prešao u indoiranske religije. Grčke Erinije, koje su se svetile za smrt ubijenog i prestup uopšte, bile su sekundaran pojam, jer su prvobitno označavale duh ubijenog, koji je ustao iz groba i svetio se za svoju smrt:[960] dakle, bilo je to nastavljanje zagrobne institucije zemaljskog zakona, a ne kontrola morala, koju su vršili natprirodni činioci automatski. Nezavisno od sankcionisanja morala od strane grupe, religijska kontrola morala ljudi bila je nemoguća – kao kod Slovena – tamo gde nije bilo posebne organizacije službenika kulta, koji bi vršili tu funkciju: gatari nisu bili organizovana profesionalna grupa, a kategorija sveštenika postojala je od X veka *in statu nascendi* u Polablju, ne pokazujući želju za stvaranjem posebne organizacije.

Najveći ideološko-društveni prevrat, koji je izazvao primanje hrišćanstva, zasnivao se na reviziji etičkih pojmova i normiranju ponašanja vernika prema načelima hrišćanskog učenja, kao i na kontrolisanju tog ponašanja od strane crkvenih organa. Došlo je do delaicizacije morala i to u vezi s hrišćanskom eshatološkom koncepcijom, koja je potisnula nejasne slovenske eshatološke pojmove, koji silom prilika nisu uticali na pitanje morala. Koliko je u oblasti zemaljske funkcije nova religija imala posla – posle svog zvaničnog konstituisanja – s jakim paganskim reliktima u svesti vernika, toliko je u oblasti eshatološke funkcije zauzela od prvog trenutka isključiv stav, jer je samo ona imala u rukama ključeve za nebeska vrata. Što se toga tiče, hrišćanstvo je pred sobom imalo uključivanje ljudi u nove istine religije, uveravanje u ono što ih čeka posle smrti, a ne borbu sa starom tradicijom. Može se govoriti o dvema etapama uvođenja neofita u načela funkcionisanja nove religije. U prvoj etapi isticane su zemaljske stvari, razumljive ljudima, nad kojima je hrišćanski sakrum trebalo uspešnije da brine nego pagansko božanstvo; u drugoj etapi, bližoj društvenoj vrhuški, neofiti su saznavali o onome što ih čeka u zagrobnom životu, o ulozi hrišćanstva u postizanju večne sreće.

Nova religija izazivala je kod neofita fascinantnu a istovremeno preteću eshatološku viziju, koja je vekovima uticala na njihov moralni stav i bila jedan od osnovnih činilaca da se crkvi prizna primat u društvenoj hijerarhiji. Nada u ostvarenje te vizije (srećno) u budućem životu ispunjavala je srca vernika neizmernom radošću, koja bi se mogla uporediti, ali ne i identifikovati s religioznim doživljajem onako kako ga vidi V. Džejms, tj. kao ogromna želja za sjedinjenjem s Bogom,

[960] Nilsson, *Mythologie und Religionsgeschichte 2*, München 1906, s. 764.

kao svest o potpunoj sigurnosti i sl.[961] Doživljaji neofita pre svega su se bazirali na konkretnoj slici budućeg života u raju, iako izvori ne govore o tome da je već na pragu hristijanizacije prekoračen prag između druge (eshatološke) i treće (nekoristoljubive) funkcije religije; to bi osporavali i podaci o daljoj sudbini religijskog mišljenja kod Slovena. Prema Kristijanu, Metodije je učio Borživoja da primi hrišćanstvo ne samo zbog zemaljskih uspeha, već i za spasenje duše, postizanje večne slave i opštenje sa svecima u neizrecivoj radosti[962]. Vizija buduće sreće fascinirala je neofite, a u jednom detaljnom opisu preobraćanja sinova Domislava ščećinjskog, ovi bistri mladići (*sagaces ingenio, prudentes eloquio*) tražili su potvrdu da ih takva sudbina doista čeka i u budućem životu[963]. Slična atmosfera vladala je i u vreme primanja hrišćanstva u Rusiji. Olga je rekla Svjatoslavu, koga je želela da preobrati: "Ja sam, sine moj, spoznala Boga i radujem se tome, ako ga i ti spoznaš, i ti ćeš se radovati"[964]. Vladimir, koji je ispunio Olginu želju, videći svoje ljude krštene, radovao se dušom i telom[965]. Komentar pokrštavanja Rusije i Vladimirovih zasluga za to (nastao, očigledno, krajem XI veka) objašnjava uzrok radosti: "novi ljudi", hrišćani nadaju se u Boga i Spasitelja, "da će svakom prema delima platiti neizrecivom radošću, koju bi trebalo da postignu svi hrišćani"[966]. Navedeni podaci (osim onog koji se odnosi na Domislavljeve sinove) nisu realne činjenice, već se temelje na piščevim domišljanjima, pre su veran odraz raspoloženja kojim su se rukovodili preobraćeni, iskreno primivši učenje o spasenju, što je sačuvano u izvorima, koji su nezavisni jedni od drugih.

Kasnija nepomućena vera u institut vizije potiče iz sadržine modela koji je hrišćansko sveštenstvo prenosilo neofitima, i iz prirodne sklonosti neofita da prime književne poruke o natprirodnom svetu. Pa ipak, deluje sumnjivo da je perspektiva daleke buduće sreće mogla tako da zarobi umove neofita da su se, na štetu svojih zemaljskih interesa, odlučili na podređivanje pravilima religije i crkve i pristali na beskrajnu požrtvovanost za njene ciljeve. Na to ih je, po svoj prilici, navela negativna strana eshatološke koncepcije, tj. da im posle smrti prete večne muke. Prema *Slovu* Konstantina Filozofa, svakom se posle smrti presuđuje na osnovu njegovih dela, a predstava o strašnom sudu sugeriše da će "pravednici otići u carstvo nebesko, u neizrecivu

961 W. James, *Doświadczenie religijne*, s. 45.
962 Krystian, cap. 2 (s. 92).
963 *Vita Prieflingensis II*, cap. 9 (s. 39–41); Ebo II, cap. 9 (s. 70); Herbord II, cap. 27 (s. 114), cap. 17(s. 91); Demm, op. cit., s. 63.
964 PVL., s. 74 (957).
965 PVL., s. 159 (996).
966 PVL., s. 167 (1015), s. 171, 173.

lepotu, beskrajnu radost i večni život, dok će grešnici dobiti paklene muke, večnu tugu i patnje". Zbog toga Konstantin Filozof nagovara Vladimira: " ako želiš da se nađeš na desnici, pokrsti se"[967]. Naravno, za vreme katehizacije isticana je pozitivna strana eshatologije: sv. Oton je u svojim propovedima govorio o spasenju i budućoj radosti izostavljajući opis večnih muka u paklu[968], možda iz straha da ne ogadi novu veru, iako su neofiti vremeno saznavali celu celcijatu istinu, koja je ostavljala dubok utisak na njih, jer je u priličnoj meri smanjivala dobre strane pokrštavanja, otkrivajući pred hrišćanima pristup u carstvo nebesko. Pokazalo se da je pristup bio ispravan, slobodan samo za "pravednike" i da je greh predstavljao kriterijum diskvalifikacije. Sakrament krštenja ukidao je prvobitni greh praroditelja u raju (koji je Spasitelj iskupio), kao i lične grehe učinjene pre primanja hrišćanstva; međutim, gresi koje je hrišćanin činio posle primanja sakramenta ponovo su mu zatvarali pristup u raj. Istina, greh se mogao izbrisati sakramentom pokajanja i opraštanja grehova, ali greh je pratio čoveka celog života kao senka, jer je, kako je rekao sv. Euzebije, greh svojstven čoveku[969] – a sa ovim je računala i misija u ranom srednjem veku. Sv. Oto je tvrdio da se greh ne može izbeći u zemaljskom životu i da je čovek osuđen na večnu borbu s iskušenjima[970]. Svetovnom delu društva dobro je bila poznata krhkost ljudske prirode i Boguslav I pomorski izjavljivao je (1183) da čovek ne može preći životne staze bez grehova i lenjosti[971]. Kada je pečarski iguman Polikarp poučavao smolenskog kneza Rostislava Mstislavoviča, koji je želeo da se povuče u manastir od buke ovog sveta, da je obaveza kneževa da pravedno vladaju, ovaj je odgovorio da vladavina i svet ne mogu da izbegnu greh[972], zavaravajući se, naravno, da će ga manastirski zidovi spasti od poroka. Dovoljno je baciti pogled na žitija pečerskih otaca pa da se uverimo da su vodili neprestanu borbu s iskušenjima đavolskim i da su im često podlegali. Pa ipak, Rostislavljevo gledište dominiralo je i u istočnoj i u zapadnoj crkvi, gde je put izbavljenja tražen u preziru prema svetu i u odlasku u manastir[973]. Otac Rupert iz Titenzisa (umro 1129. godine) formulisao je recept za manastirski život koji vodi spasenju: provoditi ceo dan, od izlaska sunca do večeri, u studiranju Svetog pisma (*volu-*

967 PVL., s. 132 (986).
968 Herbord II, cap. 15 (s. 87), cap. 18 (s. 93); PVL., s. 141–148 (988); Izlazak, 21, 8; Jev. po Marku 9, 45; Widengren, op. cit. s. 443, 449.
969 S. Eusebii Hieronymi *Stridonensis presbyteri. Apologia adversus libros Rufini III*, cap. 33, Migne, PLat. 23, (1883), kol. 503.
970 Herbord II, cap. 18 (s. 93).
971 PUrk. 1 (1970), nr 93 (s. 121).
972 PSRLet., 2, k. 530 (1168).
973 Vauchez, *La spiritualité*, s. 43–51.

mina prophetarum) i drugih poučnih knjiga, himni, sastavljanju novih himni, ostati uzdržan, jer je uzdržljivost osnova za druge vrline, izbegavati jelo pre zalaska sunca[974]. Međutim, bio je to put za malobrojne privilegovane pojedince i pitanje je u kojoj je meri štedeo od greha. Napori srednjevekovnih hrišćana za spasenje duše mogu se uporediti sa Sizifovim poslom, iako ga se retko ko laćao na nivou junaštva.

Radosnu misao o sreći u raju nagrizao je stalni nemir, da li će duša okaljana gresima uspeti da postigne taj cilj. Bruno iz Kverfurta tvrdi da je čak sv. Vojćeh bio u smrtnom strahu[975] iako je bio ubeđen da će doživeti buduću radost (*quanta securitas leticie*) i blagu smrt (*o quam beatum... ita mori*). Pobožni Vladimir Monomah molio je Bogorodicu za dve stvari: za zaštitu od svake napasti (na zemlji) i za spasenje od muka u budućem životu, dok se Hristu obraćao vapajem: "Smiluj se nada mnom Gospode, smiluj se! Kada mi budeš sudio, ne osuđuj me na oganj pakleni, ne optužuj me u gnevu svom"[976]. U duši vernika stvarana je slika materijalno i vulgarno shvaćene gehene, koja očekuje ljude van groba, koja užasava pobožne i služi za zastrašivanje okorelih grešnika. Jedan od sveštenika koji je pratio Bržetislava II do groba ponavljao je: neka duša Bržetislavova živi oslobođena smrti! (tj. od druge smrti, prema Apokalipsi sv. Jovana)[977]. Očigledno, smatrao je neumesnim da pominje užasavajuću beznadnost gehene u vezi s kneževim imenom. Magična formula u dokumentu Sobjeslava I bacala je prokletstvo na "neprijatelja Boga", koji ne bi poštovao odluke gospodnje: neka ga Svevišnji na vjeki vjekov osudi, da nema ničeg zajedničkog sa odredima svetaca (tj. da ne koristi njihovo posredovanje) i da zajedno sa svojim zavodnikom đavolom gori u večnoj vatri neugasive gehene[978]. S obzirom na užasavajuću perspektivu, koja je čekala grešnike posle smrti za grešnike je bilo veoma važno da se utvrdi opseg greha, načini da se on izbegne, a s obzirom da ga je nemoguće u potpunosti izbeći – da se pronađu načini da se njegove posledice u budućem životu uklone.

Informisanje vernika o svemu tome spadalo je u zadatke kateheze i dušebrižništva. Sv. Oto je, napuštajući posle prve misije Pomorje i Polablje, tačno opisao opseg delâ grešnikâ, koja su zahtevala ispoved i pokajanje, podelivši ih u dve grupe, od kojih su jedna bila crkvene prirode i u načelu nisu interesovala javne vlasti, dok su se druga odnosila

[974] Ruperti, *Abbatis Tuitiensis De vita vere apostolica dialogorum lib. IV*, cap. 4, Migne, *Patr. Lat.* 170 (1894), k. 644; Chenu, op. cit., s. 231.
[975] *Vita II S. Adalberti*, cap. 31 (s. 36), cap. 30.
[976] PSRLet. 1, kol. 256 (1096).
[977] Kosmas III, cap. 13 (s. 174).
[978] CRBoh. 1, nr 111 (s. 114, g. 1130).

na slučajeve narušavanja svetovnog zakona. Prva grupa je obuhvatala nepoštovanje crkvenih propisa i neka nemoralna dela koja su vlasti javno tolerisale. Naime, biskup je propisao: pridržavanje posta, praznovanje nedelje, odlaženje u nedelju i na praznike u crkvu, krštavanje dece, ali je zabranio: ubijanje novorođenčadi ženskog pola (javno vlasti nisu zabranjivale tu vrstu ubistava), mnogoženstvo, sahranjivanje mrtvih na grobljima, a ne po šumama i poljima gde su sahranjivani pagani, podizanje paganskih hramova, odlaženje gatarama, proricanje sudbine, korišćenje nečistih stvari, opštenje s paganima. Isto tako zahtevao je da zdravi dolaze u crkvu i pred sveštenikom ispovedaju grehe, a u slučaju bolesti – da pozivaju prezvitere kući i sl. Uzgred pominje grehe koji su istovremeno bili prestupi na osnovu svetovnih zakona, pominjući samo krivokletstvo, preljubu, ubistvo, dok je ostale prestupe (*et de ceteris criminalibus*) pomenuo uopšteno. Ti prestupi bili su poznati i predhrišćanskom društvu i biskup se nije bliže njima bavio[979]. Izostavljena je krađa, možda zbog slabe raširenosti u Polablju, gde su još uvek vladali jednostavni običaji. Malo ostalih elemenata sadrži i najstariji slovenski crkveni zakonik (knjiga ispaštanja), *Pravila svetih otaca* (sačuvana u prepisu iz XI veka), koja najveću pažnju posvećuju seksualnim prestupima[980], što ipak u potpunosti ne odražava sva pitanja koja je ispovednik postavljao. Latinski crkveni zakonici, koji su merodavni i za sveštenstvo u slovenskim katoličkim zemljama, utvrđuju kazne za najrazličitije grešne prestupe. Merserburški zakonik (iz IX veka), na koji se oslanjaju *Pravila svetih otaca*, sastoji se od 169 članova koji određuju crkvene kazne za dela poput ubistva muža, trovanja, za krađu, laž, zelenašenje, izvrdavanje crkvenih propisa, bogohuljenje, za paganske relikte, a u retkim slučajevima za grehe učinjene u mislima, kao što su pohlepa, tvrdičluk, nadmenost, ljubomora, mržnja "i slično"[981].

Različitošću sadržaja (analognog zapadnim crkvenim zakonicima) odlikuju se tri normativna izvora ruske crkve u XI i XII veku: odgovori mitropolita Jovana II (1080–1089) na pitanja monaha Jakova; pitanja trojice duhovnika, Kirika, Save i Ilije i odgovori novgorodskog biskupa Nikona (1136–1156) na njih – oba spomenika nisu pravi zakonici, jer u načelu nisu iscrpni, već su samo odgovori crkvenih dostojanstvenika na pitanja koja se odnose na sumnjive slučajeve i koji svedoče o utvrđivanju prakse privatnog ispovedanja, koje se u pomenuto vreme činilo na

[979] Ekkehardi, *Chronicon 1125, Scriptores 6* (1844), s. 263–264; *Vita Priefingensis II*, cap. 21 (s. 51–53); Ebo II, cap. 12 (s. 74–75).
[980] MMFhist. 4, s. 138–146.
[981] H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren (Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche 2)*, Düsseldorf 1898, s. 359–369.

uvo; slično stvar stoji i sa poukom novgorodskog biskupa Ilije (koji je pred smrt dobio monaško ime Jovan) iz 1166. godine. I na kraju, u Rusiji je u ranom srednjem veku bio u opticaju i četvrti normativni spomenik toga tipa, crkveni zakonik stranog porekla, koji, hipotetički, potiče iz prve polovine XI veka i koji je priznavao spasenje u vidu pokajanja[982].

U početku hristijanizacije crkva je, bez većeg autoriteta među masama, tražila pomoć države u poučavanju naroda novom moralu i oslobađanju od nekih vrsta greha. Ovoj okolnosti imamo da zahvalimo za podatak o strogim kaznama koje su se primenjivale u državi Boleslava Hrabrog za neke grešne radnje: za preljubu ili raskalašnost preti-la je kazna odsecanja udova, i to na izuzetno okrutan način; za nepošćenje u vreme Velikog posta krivcima su izbijani zubi[983]. Slovensko krivično pravo nije znalo za takve rafinirane kazne[984] i one su stranog porekla, koje ovde nećemo istraživati; postoji mogućnost da su u Malopoljsku prodrli uticaji sa Istoka preko Moravske ili Bugarske. Druga po redu pomenuta kazna predstavljala je hrišćansku novinu, dok se prva nadovezivala na kažnjavanje za bračnu prevaru (žene), poznatu još iz vremena plemenske zajednice. Crkva je proširila opseg prestupa na sve vrste seksualne zloupotrebe objavivši im beskompromisnu, mada prilično neuspešnu borbu, iako je i sveštenstvo podlegalo iskušenju, što se jasno vidi iz crkvenih zakonika. Susrećemo se sa ustupcima u toj oblasti i to čak od strane crkvenih vlasti, osim kad je u pitanju bračni tabu: u Novgorodu se od neoženjenog mladića jedino zahtevalo da ne greši s udatom ženom ili da se ne upušta "u nešto veoma zlo" i da želi da se popravi[985], tj. tražena je pokornost. Stroge telesne kazne, koje je primenjivao Hrabri, potpuno su odudarale od prakse crkvenih zakonika (koji su uglavnom primenjivali post za grešnike), iako su prihvatani od strane crkve, jer ih Titmar hvali kao nužno vaspitno sredstvo; pitanje je koliko je to bilo uspešno, jer država nije mogla da spreči to, tako da je ulivanje novih moralnih načela narodu trajalo vekovima. Karolinzi su se na Zapadu smatrali odgovornima za spasenje podanika; Karlo Veliki se smatrao "novim

[982] S. I. Smirnov, "Materialy dlja istorii drevne-russkoj pokajanoj discipliny", ČOIDRos. 191 2/3, s. 28–31; L.K. Goetz, *Kirchengeschichtliche und kirchengeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts*, Stuttgart 1905, s. 121–170; A. Pavlov, "Neizdannyj pamjatnik russkogo cerkovnogo prava XII veka", ŽMNpr. 1890, oktobar, 2. 275–300.

[983] Thietmar VIII, cap. 2 (s. 581, 583); W. Wójcik, "Ściganie lekceważacych przykazania i trwajacych w karach kościelnych w Polsce do 1565 r.", Nasza Przeszłość 25/1966, s. 33–36.

[984] K. Kadlec, O prawie karnym u zachodnich Słowian przed X wiekiem, (u): *Początki kultury słowiańskiej* , Kraków 1912, s. 127.

[985] Goetz, op. cit., s. 241, 276.

Konstantinom"[986], što nije označavalo podređivanje hrišćanskog morala direktivama države, već da je država preuzela funkciju čuvara tog morala. I u Češkoj crkva je u početku pokušavala da brigu o dušama podanika prebaci na državne vlasti. Prema Kozmi, Bržetislav I je u okupiranom Gnjeznu nad grobom sv. Vojćeha ustanovio – a na inicijativu praškog biskupa Severa – kazne (u vidu progonstva, novčanih kazni i sl.) za mnogoženstvo, raskid braka, prostituciju, ubistva, zabranio je pijanstvo po krčmama, pijacama, da se radi u nedelju i na praznike, da se mrtvi sahranjuju po poljima i šumama[987]. I dekreti mađarskih kraljeva, kao npr. Vladislavljev iz 1092. godine, sadrže članove koji se odnose na hrišćanske obaveze podanika, koji regulišu odlaženje u crkvu na praznik, praznovanje praznika, pošćenje, sahranjivanje mrtvaca na grobljima oko crkava[988]. U Rusiji, međutim, crkva je sugerisala državnim vlastima da uvedu stroge kazne za prestupe; prema podatku iz letopisa, episkopi su zahtevali od Vladimira da umesto novčanih kazni uvede smrtnu kaznu, na šta je knez pristao; ekonomski razlozi su primorali na vraćanje starog sistema kazni, smanjivši preterano mešanje crkve[989].

Pa ipak, svi pokušaji da se država učini neposrednim čuvarom hrišćanskog morala nisu uspeli. U plemenskom uređenju mala grupa mogla je da pazi na "privatni" moral – država je pak imala preče zadatke nego da motri na seksualne odnose i zabave po krčmama. Za tu svrhu nedostajao je administrativni aparat. Prema tome, crkva je odabrala kao glavno sredstvo uticanja propagandu određenog pogleda na svet; uveravanje u uspešnost intervencije sakralnog, isticanje brige oko spasenja u budućem životu, izbegavanje strašne kazne zbog grehova na onom svetu. Jedno od sredstava podređivanja ljudstva volji svemoćnog sakralnog, prema njegovom crkvenom tumačenju, bilo je učenje o kaznama božjim za grehe, poznato na Zapadu[990], najrazvijenije u Rusiji, koja je trpela pustošenja stepskih naroda, bila razdirana unutrašnjim ratovima, gomilama skakavaca, koji su je mučili kao i druge zemlje. Poraz Rusije u prvom velikom napadu Polovaca, 1068. godine, prema *Povesti vremenih let*, uslovio je nastanak *Pouke o kaznama božjim*[991]. Ako neki narod zgreši, Bog šalje kaznu u vidu kuge, gladi, napada pagana, suše, "gusenica" ili neke druge nevolje. Mada slična

[986] Vauchez, op. cit., s. 10.

[987] Kosmas II, cap. 4 (s. 85–87).

[988] Zavodszky, op. cit., s. 160, 162.

[989] PVL., s. 161 (996).

[990] Vauchez, op. cit., s. 63.

[991] PVL., s. 212–216; Lihačev, *Povest' vrem. let 2*, s. 397.

kazna nije oslobađala krivce od tereta grehova, jer je za njihovo iskupljenje bila potrebna pokora[992]. Na drugom mestu letopis nevolje tog tipa naziva "bičem božjim", koji treba da natera ljude da napuste loš put[993]. Letopisi su, u skladu s hrišanskim učenjem, objašnjavali razne nesreće koje su snalazile zemlju. Skakavci su napali na Rusiji – "zbog grehova naših"[994]. U Novgorodu je vladala skupoća, ljudi su umirali od gladi ili odlazili u druge zemlje – "zbog grehova naših propadala je zemlja naša"[995]. Novgorodski vladika Nikon umro je u Kijevu i sahranjen u pečerskom manastiru – po mišljenju letopisca, "zbog grehova naših Bog nam nije dao da se radujemo njegovom grobu"[996]. Bog nije samo slao kazne na zemlju i gradove, već se svetio pojedinačno grešnicima zbog nepravdi koje su nanosili[997]. *Kijevsko-pečerski paterik* navodi slučajeve neodgovarajućeg ponašanja kneževa prema pečerskim monasima. Knez Rostislav Vsevolodovič, Monomahov rođeni brat, naredio je da udave monaha Grigorija, jer je, doživevši uvredu od strane kneževih družinika, prorekao da će se zajedno sa knezom udaviti. I, knez se zaista udavio. Drugom prilikom, knez Mstislav Svjatopolkovič ranio je monaha Vasilija strelom, jer mu je ovaj prorekao smrt od strele, ali knez je ubio i njega i još jednog monaha. Naravno, i Mstislav je poginuo od strele[998]. Ponašanje kneževa prema monasima i okolnosti njihovih smrti su realni. Proročanstva, koja su stavljana monasima *ex post* u usta trebalo je da istaknu koncepciju o božjoj kazni za grehe. Ljagom u ruskom političkom životu smatralo se nepoštovanje zakletve koju su kneževi davali ljubeći krst[999]. Da bi se sprečilo kršenje svečane zakletve, ovaj čin je sankcionisan kao određeni sakrum. Jednom je sam krst kažnjavao krivokletnika[1000], drugi put pozivalo se na "12 praznika Gospodnjih"[1001], na svete mučenike (Borisa i Gljeba), na čijem se grobu izvodila zakletva, na Bogorodicu i sl.[1002]. Čak se pojavio skepticizam, sumnja u kaznu sakralnog za kršenje zakletve, što je bilo razumljivo s obzirom na raširenost nekažnjenog kršenja zakletve. Na

[992] PVL., s. 212.
[993] PVL., s. 280; PSRLet. 1, kol. 392 (1185), 400 (1186), 405 (1187).
[994] PVL., s. 285 (1094).
[995] NPLet., s. 22 (1128).
[996] NPLet., s. 29 (1156).
[997] PVL., s. 179 (1015), s. 183 (1018), s. 254 (1078), s. 313 (1097); PSRLet. 2, kol. 353 (1147).
[998] *Paterik Kievopečerskogo monastyrja*, s. 98–99, 118–120; B.A. Romanov, *Ljudi i nravy drevnej Rusi*, M.L. 1966, s. 132–134.
[999] P. P. Sczaniecki, "Ritus pacis" w liturgii mszalnej na terenie Polski, (u): *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, Lublin 1973, s. 249–253; "Rocznik kapituły poznańskiej", MPHist. s.n. 6(1962), s. 40 (g. 1256).
[1000] PSRLet. 2, kol. 310 (1142).
[1001] PSRLet. 2, kol. 325 (1146).
[1002] PSRLet. 2, kol. 399 (1150), 596 (1175).

zamerke Pjotra Borislavoviča, poslanika kneza Izjaslava, Vladimir galički je povodom nepridržavanja zakletve date nad krstom odgovorio: "Šta će mi učiniti taj krstić?" Pjotr je odgovorio: "Krst je mali, ali je velika njegova moć i na nebu i na zemlji". Iste noći Vladimir je umro[1003]. Očigledno je da nije bio duhovno tako veliki skeptik, kakav je bio na rečima.

Pop Dukljanin je takođe navodio mnogo puta kazne božije za grehe[1004]. Međutim, kod zapadnih Slovena u ranom srednjem veku razmatrana koncepcija nije se razvila. *Opatovicki homilijar* pominje nevolje koje Bog šalje ljudima u biblijskom kontekstu, kao jedno od sredstava sprečavanja pagana da greše, pre nego što Spasitelj dođe na zemlju[1005]. I Kozma se jednom poziva na to, takođe u biblijskom kontekstu[1006]. Ni Galu nije strana misao o kazni za grehe, kako kolektivu, tako i pojedincu, iako u oba slučaja kazna ne pada na grešne žrtve napada, već na grešnog napadača; Bog je kaznio i Henrika V i njegove vojnike zbog napada na Poljsku[1007]. U vezi s istim ratom, 1109. godine, hroničar pominje Svatopluka češkog, koji je posle stupanja na presto pogazio zakletvu Boleslavu, nije se bojao Boga, izvršio zločin; primera radi drugima, Bog mu se osvetio, ubio ga je jedan njegov vojnik[1008]. I Kadlubeku nije bilo strano tumačenje kazne božje za grehe. Ceo dom Boleslava II je istrebljen, što je predstavljalo kaznu za ubistvo sv. Stanislava, jer nijedno dobro delo ne prolazi bez nagrade, niti loše bez kazne[1009]. Jasno je da sakrum određuje nagrade i kazne, iako pisac to jasno ne kaže. Drugom prilikom, hroničar, izveštavajući o tome kako su gradski predstavnici posetili vojsku kneza Vladislava, koja je pirovala kraj Poznanja, tumači taj događaj kao gnev božji[1010], što sugeriše kažnjavanje za krivicu. I Boleslav Kudravi, koji je zanemario preobraćanje Jatviga (Geta), izgubio je bitku sa njima[1011]. I Kadlubek je bio uveren da bog "ne dopušta da mu se podsmevaju"[1012]. Kod poljskih hroničara ne postoji pojam "bič božji", niti se vidi da su poznavali teoriju o kaznama koje ispašta ceo narod, da bi se trgao i usmerio na pravi put. Ta teorija ne postoji ni kod Kozme, u njegovom češkom kontekstu. Razvijala se pri dodiru vernika i nevernika, koji su se odlikovali

[1003] PSRLet. 2, kol. 462 (1152).
[1004] *Letopis popa Dukljanina*, s. 294 i napomena 958.
[1005] Hecht, vidi napomenu 538, s. 4.
[1006] Kosmas I, cap. 1 (s. 4).
[1007] Gall III, cap. 11 (s. 139).
[1008] Gall III, cap. 16 (s. 143).
[1009] Kadłubek II, cap. 20 (299).
[1010] Kadłubek III, cap. 28 (s. 368).
[1011] Kadłubek III, cap. 30 (s. 374).
[1012] Kadłubek IV, cap. 9 (s. 399).

agresivnošću[1013], prihvaćena je u Rusiji, koju su pustošili turski stepski narodi. Ona je objašnjavala neshvatljivu činjenicu: da su hrišćani bolno patili zbog pagana. Prema tome, korišćenje teorije u vaspitne svrhe imalo je sekundarni karakter. Bog te teorije bio je osvetoljubiv i strog, nije se osvrtao na to da su mnogi ljudi propadali bez pokore, koja bi im utrla put ka spasenju. Drugačije shvatanje evangelističkog Boga izražava *Žitije Konstantina Filozofa*, koje počinje rečima: "Milostivi i darežljivi Bog, koji očekuje ljudsku pokoru, da svi budu spaseni i da istina bude shvaćena – ne želi smrt grešnika, već pokoru i život, iako je ovaj odan zlu – ne dopušta da ljudski rod propadne zbog slabosti, da podlegne iskušenju đavola i nestane"[1014]. Ovako formulisano tumačenje volje božje moglo je da nametne koncepciju, koju je izrazio Helmold: "Ko ne zna da su ratovi, nesreće, zaraze i drugi događaji nenaklonjeni ljudskom rodu – delo demona?"[1015] Teorija kazne božje, koja je nametala različite mogućnosti tumačenja, jer je sumnjivo sredstvo uticaja određenog pogleda na svet.

Bez obzira na ovu ili onu teoriju koja se trudila da objasni suprotnosti koje su prozilazile iz konfrontiranja savršenog sakruma i nesavršene stvarnosti, jedini put ka spasenju, u skladu sa učenjem ondašnje crkve, oba njena ogranka, vodio je kroz pokoru. Odstupanje od tog načela u okviru zvanične crkve izuzetno srećemo u *Kijevsko-pečerskom pateriku. U Žitiju sv. Onisifora*, koje je napisao vladimirski biskup Simon, čitamo o Onisiforovom duhovnom sinu, nedostojnom monahu, da je iznenada umro, bez pokore, i da je njegovo telo širilo nesnosan smrad. Zahvaljujući molitvama Onisiforu se javio osnivač manastira, Sv. Antonije, i podsetio ga na svoje davno obećanje, tj. da će svako ko bude sahranjen u tim pećinama biti spasen, pa bio i grešnik. Tako je i taj brat dočekao spasenje, što su braća posvedočila na osnovu prijatnog mirisa koji je počelo da širi telo umrlog[1016]. Ova naivna reklama manastira, koja loše svedoči o teološkoj pripremi vladimirskog biskupa, predstavlja unikat u slovenskoj literaturi ranog srednjeg veka, koja predstavlja crkvu zvanično.

Jedini način oslobađanja od tereta grehova koji opterećuju savest bio je sakrament pokore, koji je otvarao put ka spasenju. Zahtevao je da grešnik najiskrenije iznese svoju krivicu: javno pred opštinom, kako je to bilo u stara vremena, ili pred sveštenikom–ispovednikom, prezvi-

1013 H.–D.Kahl, "Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruno von Querfurt im Lichte hoshmittelalterlichen Missionsund Völkerrechte", HMKGed. Zsch. f. Ostforsch. 4, 1955, s. 194.

1014 ŽKMet., cap. 1 (s. 3); PVL., s. 72 (957), 157 (996), 193 (1037).

1015 Helmold, cap. 55 (s. 109).

1016 *Paterik Kievopečerskogo manastyrja*, s. 77–78.

terom, koji daje oproštaj i ima obavezu da ispovest, koju je čuo, drži u strogoj tajnosti. Priznavanje grehova zove se *ispovedanje* i povezano je sa pokajanjem (ili žaljenjem zbog učinjenih grehova i željom za popravljanjem), ispaštanjem grehova. U ranom hrišćanstvu kazne za grehe bile su veoma stroge, vremenom su postojale blaže, a od XI veka osnovni element pokore postaje ispovest, priznavanje grehova[1017]. U privatnoj ispovesti "na uvo" pred ispovednikom, među tim dvema stranama uspostavljao se intiman duhovni kontakt, pri čemu se ispovedniku pružala mogućnost da vrši dubok uticaj na misli i ponašanje grešnika, koji je pokorno prihvatao učenje. S obzirom na frekventnost i raširenost ispovedanja u hrišćanskoj sredini, sveštenstvo je vršilo moralni pritisak na društvo – problemski veoma široko, pre svega u širenju novog pogleda na svet, u kome je briga za spasenje trebalo da igra središnu ulogu u kojoj su trebale da se podrede ostale javne i privatne brige. S interesovanjem pratimo početke institucije ispovedanja, kao činioca srednjevekovne ideologije. U ranom srednjem veku ustalila se forma ispovedanja, koja je u načelu bila privatna. Upravo takvu formu ispovedanja predviđao je u Pomorju biskup Oton, preporučujući ispovedanje grehova pred sveštenicima u crkvi, a zatim primanje nafore; zajedno sa ispovešću išla je rekoncilijacija ili izmirenje povezano s opraštanjem grehova (u skladu sa praksom utvrđenom u XI veku). O iskupljenju greha Oton govori tek posle pominjanja pričešća, dakle težište vidi u ispovedanju, što je u skladu s ondašnjim pogledima[1018]. U slovenskim zemljama sačuvale su se starije forme ispovedanja i u XII veku. A raniji *Brižinski odlomci* sadrže tragove javnog i kolektivnog ispovedanja. Prvi odlomak počinje rečima: *Glagolita po nas redka slovesa*, tj. "Govorite za nama te retke reči". To su reči prezvitera upućene okupljenim vernicima, koji su za njim ponavlali reči formulara nabrajajući grehe: krivokletstvo, laži, krađa, zavist, bogohjuljene, bračna prevara, požuda, nepoštovanje praznika i postova. Izostavljanje ubistva, koje je zahtevalo individualnu ispovest i nalagalo pokoru, potvrđuje kolektivni karakter ispovesti odražene u tom odlomku[1019]. Nije jasno na koji su način u kolektivnom ispovedanju izricane kazne ispaštanja, iako je postojao prilično razrađen stari sistem kazni, o čemu svedoče *Pravila svetih otaca*, poznata u prvobitnom vidu još u veliko-

1017 B. Pochmann, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter* (Breuslauer Studien zur historischen Theologie 16), Breslau 1930, s. 167–197; E. Amman, La pénitence privé, *Dictionnaire de Théologie catholique 12*, Paris 1933, k. 890.

1018 Vidi napomenu 979; Poschmann, op. cit., s. 29.

1019 *Freisinger Denkmäler*, vidi i napomenu 683, s. 210; J. Pogačnik, Kompositorische und stilistische Besonderheiten der Freisinger Denkmäler, ibidem, s. 121–156 i napomena 1025.

moravskoj državi[1020]. Možda je postojao sistem redempcije ili zamene pokore materijalnim plaćanjem. Da je kolektivna forma u Poljskoj sačuvana do XII veka govori Galov podatak o elementima pobožnosti u ratnim pohodima Krivoustog. Našavši se na Pomorju njegovi vojnici su "primili sv. pričešće" (*communicati sunt eucharistia*) – očigledno (iako Gal to po običaju izostavlja) posle ispovesti, jer nije moglo da bude individualno posle forsiranog marša od Glogova do Kolobžega za samo pet dana, uz nastavljanje marša šestog dana, posle bogosluženja – i napada sedmoga dana u zoru[1021]. Nije drugačije bilo ni 1110. godine, kada je Krivousti udario na Čehe: odslužena je generalna misa, biskupi su čitali propovedi svojim vernicima po dijecezama, a svi vitezovi (*populus universus*) su se okrepili primivši sv. pričešće[1022]. Gal ne pominje organizovanje ispovesti, jer bi individualna forma zahtevala angažovanje celog štaba sveštenika i veoma mnogo vremena. I ćutanje Galovo – kada o događaju govori detaljno – treba shvatiti kao dokaz da je u pitanju bilo kolektivno ispovedanje. Navedene Galove reči (*communicati sunt eucharistia*) dokazuju da to nije bilo duhovno pričešće, o čemu je govorio sv. Oto na Pomorju[1023], kada prisutni primaju pričešće posredno, *per mediatorem*[1024], sjedinjujući se duhovno sa sveštenikom koji za vreme mise prima pričešće; dok Gal govori o neposrednom, sakramentalnom pričešću. Kolektivno ispovedanje davalo je dušebrižniku male šanse da uspostavi kontakt s pojedinim licima i da utiče na njihovo ponašanje. Ispovest u tom vidu nije mogla da odigra veću ideološku i društvenu ulogu. Osim *Brižinskih odlomaka*, Gala i Titmara, drugi izvori za istoriju Slovena ne pružaju podatke o tome. Titmar saopštava da je, izgubivši presto u Merseburgu poučavao prispele vernike (po svoj prilici, pretežno Slovene) i opraštao im grehe[1025]. Međutim, isključeno je da je biskup za vreme mise ili svečanosti slušao pojedinačne ispovesti, stoga ostaje da prihvatimo da je izvođenje pričešća moralo biti kolektivno, kako je to praktikovalo nemačko sveštenstvo u slovenskoj misiji, o čemu govore i *Brižinski odlomci*. U Poljsku je tu formu mogao doneti Unger, ali je pitanje da li je prodrla u druge slovenske zemlje, posebno u Češku. Mada odsustvo podataka ne dokazuje da nije bila raširena, jer su izvori fragmentarni i slučajni.

Sačuvali su se podaci o individualnom javnom ispovedanju, ili pre egzomologezi, javnom ispovedanju grehova, kao izrazu pokore, a ne

[1020] Vidi napomenu 980.
[1021] Gall II, cap. 28 (s. 95); Sułowski, *Początki kościoła polskiego*, s. 116–117.
[1022] Gall III, cap. 23 (s. 150).
[1023] Herbord II, cap. 18 (s. 94).
[1024] Sczaniecki, *Służba boża 1*, s. 184.
[1025] Thietmar VI, cap. 42 (s. 377).

da bi se dobio oproštaj grehova. Umirući Bržetislav II (1100. godine) se sa suzama u očima kajao i priznavao grehe pred biskupom Hermanom i drugim sveštenicima[1026], dok je isti biskup Herman umirući, 1122. godine, pred brojnom čeljadi (*familiares*) priznao svoju tajnu: popustljivost prema svojoj pastvi. Ova forma "ispovedanja" bila je veoma popularna u Rusiji: knez Jaroslav Osmomisl je uoči smrti pozvao sve vazale (**моужа своя**) i sav galički narod (**всю Галичкую землю**), sve sveštenike, siromahe i bogataše i plačući priznao svoje krivice, molio za oproštaj, za naslednika odredio svog mlađeg sina Olega i tako se tri dana jadao pred ljudima[1027]. Inscenacija "ispovedanja" imala je politički cilj – ujediniti narod za označenog naslednika; bez obzira na taj cilj, ova forma je morala odgovarati prihvaćenom običaju onog vremena. Postojanje te forme potvrđuje *Kijevsko–pečerski paterik*: monah Erazm pao je u očajanje, jer je, potrošivši sav novac za potrebe manastira, osiromašio i braća su ga omalovažavala; međutim, nije se ispovedao, to je tek učinio uoči smrti. Iako se stideo, priznao je pred braćom svoje grehe[1028]. Ne nailazimo na javno ispovedanje u Poljskoj, iako je dobro poznata činjenica javne pokore Boleslava Krivoustog, na šta ćemo se još vratiti.

U slovenskim zemljama dominirala je, verovatno od primanja hrišćanstva, forma privatne pokore[1029]. Podatak o ovoj formi kod Slovena datira od X veka. Češka kneginja Ljudmila, predvidevši smrt, pozvala prezvitera Pavla i, odslušavši misu, ispovedila se "pred Najvišim sudijom" i pričestila. Izvor jasno ne kaže da se ispovedila "na uvo", međutim nemamo razloga da sumnjamo, jer je to u ono vreme bila raširena forma, a osoba koja se ispovedala zauzimala je visok položaj[1030]. Posebnu pažnju zaslužuju okolnosti ispovedanja uoči smrti češkog kneza Vladislava, koje je obavio biskup Oton, koji se vraćao iz pomorsko–polapske misije. Ovaj je odlučio da ga oslobodi grehova pod uslovom da se knez pomiri sa svojim bratom Sobjeslavom, koga je hteo da liši prestola u korist Otona moravskog – uprkos stavu svoje sredine[1031]. Ovo je prvi i karakterističan primer kada ispovednik koristi ispovedanje u političke svrhe. Prvo ispovedanje u Poljskoj, tj. arhibiskupa Marćina, do koga je došlo u Spicimježu pred sveštenikom, posle odslušane mise, (ali drugačije nego u slučaju Ljudmile) pominje

[1026] Kosmas III, cap. 13 (s. 174).
[1027] PSRLet. 2, kol. 656–657 (1187).
[1028] *Paterik*, s. 86–87.
[1029] Poschmann, op. cit., s. 73.
[1030] *Legenda Fuit, Scriptores 15/1* (1187), s. 574; Chaloupecky, *Prameny X stol.*, s. 474.
[1031] Kosmas III, cap. 58 (s. 236), 1125 g.

Gal[1032]. Bilo je to 1108. godine. Pjer Gijom (umro 1124. godine), bibliotekar manastira sv. Idija u Provansi uskoro je pisao o peripetijama jednog poljskog velmože. Junak priče je peharnik Krivoustog Sjećeh, koji je u vreme opsade Ščećina (1119?) osetio da mu se bliži smrt i izjavio da želi da se ispovedi, međutim to nije učinio, odlažući više puta ispovedanje, sve dok ga nije ranio bizon u lovu – onda je obećao hodočašće na grob sv. Idija i obećanje je nakon čudesnog ozdravljenja ispunio[1033]. Iz ove dramatične iako ne sasvim precizne priče, saznajemo da se u vojsci Krivoustog, pored kolektivne forme, koju su pre svega primenjivali vitezovi, dok su velmože praktikovale privatno ispovedanje, koje nije bilo popularno, ali je sveštenstvu omogućavalo da vrši ideološku kontrolu društvene vrhuške. Poljski izvori utvrđuju da se prvi privatno ispovedao jedan poljski velmoža, negde oko 1190. godine. Reč je o Đeršku, bratu plockog biskupa Vita, koji se uoči ratnog pohoda ispovedio u crkvi pred sveštenikom Janom, u Busku i pričestio se iz njegovih ruku[1034]. Datum ovog događaja je slučajan i ne dokazuje kasniju raširenost ispovedanja među poljskim velmožama. U Rusiji je privatno ispovedanje moralo biti rašireno (u naprednijim središtima) među društvenom vrhuškom u XI veku, jer su, prema kasnijem, ali dobro informisanom žitiju, pečerskom igumanu sv. Teodosiju (umro oko 1074. godine) dolazili kneževi i bojari radi ispovedanja[1035]. Posebno zanimljive podatke o ispovedanju na terenu Novgoroda polovinom XII godine, naći ćemo u pitanjima upućenim biskupu Nikonu i u njegovim odgovorima, kao i u *Pouci biskupa Ilije*. U to vreme je postojala forma privatnog ispovedanja "na uvo". Izvor pominje duhovnog oca[1036], promenu ispovednika[1037], izražava sumnju u pogledu ispovedanja žena (pred monasima) i sl.[1038] Tako je sigurno izgledala organizacija ispovedanja u okrivu samog Novgoroda, međutim ne znamo da li je postojala u širem seoskom zaleđu grada. I tu se možemo zamisliti nad pitanjem kolektivnog ispovedanja.

Baveći se ispovedanjem kao značajnim ideološkim instrumentom ne možemo izostaviti kategoriju dvorskog sveštenstva, koje je vršilo funkciju ispovednika i dušebrižnika kneževa uopšte, a po svoj prilici i celog dvorskog personala. Njihov latinski naziv *cepellani* sačinjen je od

1032 Gall II, cap. 42 (s. 113).
1033 MPHist. 4 (1884), s. 746–748.
1034 Kochanowski, *Cod. dipl. Masoviae nr 124 (s. 119).*
1035 Uspenskij sbornik (1971), s. 93.
1036 Pytania Eliasza nr 11, goetz, op. cit., s. 332.
1037 Pytania Saby nr 18, Goetz, op. cit., s. 320.
1038 Pytania Saby nr 21, Goetz, op. cit., s. 323.

latinskog određeja: *cepella sancti Martini* (legendarni ogrtač sv. Martina) preuzet je sa Zapada[1039], iako je institucija nastala iz lokalnih organizacionih potreba i ispoljavala je čak i u Rusiji (pod nazivom kneževski "popovi"). Najstariji izvori o toj kategoriji datiraju s početka hristijanizacije: kapelan je po pravilu pratio svakog kneza. Funkciju kapelana i kneževog ispovednika najverovatnije da je vršio prezviter Majoranus koji je pratio Hotimira karantanijskog. Sličnu ulogu, pored Ljudmile i Vaclava, imao je već pomenuti prezviter Pavel. Prilikom posete carskom dvoru i Olga je povela sa sobom "popa", koji je igrao ulogu dušebrižnika, a u slučaju potrebe i kancelarijsku. *Povest vremenih let* malo se interesovala za kneževske "popove", međutim letopisi iz XII veka pružaju o njima zanimljive informacije, kao o pojavi raširenoj među Rjurikovičima. Prezviteri su pratili u ratu Vladimira Monomaha[1040]. Svog "duhovnog oca" imao je i Rostislav Mstislavovič, koji se za vreme Velikog posta pričešćivao svake nedelje[1041]. I Svjatoslav Olegovič boravi u Novgorodu sa svojim "popovima", koji su ga čak venčali kada je to odbio vladika Nikon[1042]. Kada je Igor Svjatoslavovič pao u polovačko ropstvo doveo je prezvitera da mu drži "svetu službu"[1043]. Očigledno da je institucija "kneževskih popova" bila u Rusiji raširena. Svoje kapelane imali su i moćni bojari. Prema pečerskoj tradiciji, Simon Afrikana, poreklom Varjag (XI vek) odbacio je latinsku jeres i primio pravoslavlje, kao i svi njegovi ukućani i svi prezviteri, tj. kapelani[1044]. O analognoj instituciji kapelana na kneževskom dvoru u Češkoj Kozma više puta govori; među njima je bilo dosta obrazovanih ljudi, dostojnih da upravljaju biskupijom[1045] – i kapelani su se često kandidovali za to zvanje, ili ga sticali[1046]. Jedan od kapelana, koga Kozma naziva *cubicularius*, imao je funkciju da prati kneza[1047], jedino ne znamo da li stalno ili povremeno. Kapelanima se okruživao i praški biskup Gedhard–Jaromir Pšemislida[1048]. Isti hroničar pominje da je Judita, žena Vladislava Hermana, poslala na grob sv. Idija svog kapelana Petra[1049]. Kapelani su pratili kneževe i u ratnim pohodima: npr. za vreme bitke

1039 J. Fleckenstein, *Die Hofkapelle der deutschen König 1*, Stuttgart 1959, s. 11; J. Fleckenstein, op. cit. 2, Stuttart 1966, s. 266.
1040 PVL., s. 338 (1111).
1041 PSRLet. 2, kol. 529.
1042 NPLet., s. 209 (1136).
1043 PSRlet. 2, kol. 649 (1185).
1044 *Paterik*, s. 5.
1045 Kosmas II, cap. 23 (s. 116), g. 1068.
1046 Kosmas II, cap. 22 (s. 114); Jarloch, FRBoh. 2, s. 480.
1047 Kosmas II, cap. 16 (s. 108).
1048 Kosmas II, cap. 26 (s. 119, g. 1068), cap. 38 (s. 140, g. 1086), cap. 42 (s. 148, g. 1091).
1049 Kosmas II, cap. 36 (s. 134, g. 1085).

između Sobjeslava I i Lotara (1126. godine) sa velmožama su se nalazili crkveni dostojanstvenici koji su čuvali mošti sv. Vaclava[1050]. Učestvovali su i kao svedoci prilikom potpisivanja kneževskih dokumenata, jer se u njima nalaze njihovi potpisi[1051]. Iz dokumenata saznajemo da su se brojni kapelani nalazili i u službi hrvatskih kraljeva, gde su, kao i u drugim slovenskim zemljama, zauzimali visoke položaje u društvenoj hijerarhiji, učestvujući u kraljevskom savetu[1052]. Istu formu imala je i institucija "kneževskih kapelana" u Poljskoj[1053]. Prema Galu, postojali su još na dvoru Boleslava Hrabrog[1054]. Posle smrti Vladislava Hermana arhibuskup Marćin je zajedno sa njima držao misu[1055], a takođe su okruživali i Krivoustog[1056]. Podatak o kapelanima Hrabrog je pre Galovo domišljanje, jer nije mogao da zamisli kneževski dvor bez ove institucije – a verovatno je bio u pravu. Titmar pominje da je ovaj monah veliki značaj pridavao sakramentu pokore i da se veoma trudio da "očisti (svaki) izvršeni zločin" u skladu s kanonima i penitencijalima, naloživši da mu ih prevode[1057]. Pored takvog stava penitenta ne treba sumnjati da se prilagodio postojećim običajima, jer je na dvoru držao kapelane. Takođe ne treba sumnjati da ih Dobrava, Oda ili biskup Jordan nisu organizovali na dvoru Mješka I. U instituciji kneževskih kapelana vidimo poreklo privatnog ispovedanja svetovnih lica, bogataša, koji su se ugledali na kneževski dvor, dok ćemo za narod prihvatiti javno kolektivno ispovedanje, jer je nedostatak svešteničkog kadra onemogućavao intenzivnije kontakte sa pastvom.

Procedura brisanja grehova nije se završavala ispovešću, jer se još zahtevala pokora, tj. kažnjavanje pokorom, što je zahtevao ispovednik. Koliko je u toj proceduri veća pažnja pripisivana kaznama ispaštanja, koje su normirani crkveni propisi, toliko je uloga ispovednika bivala mehaničkija, što se Hrabri, najočiglednije, trudio da precizira.

Valjalo bi primetiti da se crkva zvanično služila veoma neprijatnom formom pokore po feudalnu klasu, tj. zahtevala je ispaštanje grehova kroz stroge postove. Oni koji se ispovedaju smatraju post za glavnu kaznu pokore, čak pokoru poistovećuju sa postom, zanemarujući činjenicu da je bio praćen i revnostnom molitvom, koja se sama po sebi podrazumeva[1058], dok je milostinja sasvim potisnuta. Sloven koji je ispaštao dobijao je kaznu pokore jedino u vidu dugog i strogog posta, uglavnom na hlebu i vodi, npr. za ubistvo se dobijalo 10 godina, bez prekida na hlebu i vodi, za razbojništvo 5 godina, od toga 3 godine – na hlebu i vodi[1059]. Istina, te odluke ne treba shvatiti suviše doslovno. Oni koji su određivali kaznu mogli su je i skraćivati, posebno što strogi post "na hlebu i vodi" nije važio za sve dane u godini, već tokom tri "četrdesetodnevna" posta i tri dana posta u nedelji (npr. ponedeljak, sreda i petak), što ukupno čini 227 dana godišnje, a ponekad 252 ili čak 312 dana (u zavisnosti od dužine Velikog posta, koji je prvobitno trajao 9 nedelja)[1060]. I pored tih ograničenja post pokore bilo je teško izdržati, pogotovu kada imamo u vidu pune ostave – a kneževi i velmože su bili naviknuti na mesna jela, tako da su pomenutim propisima, čak propisima pošćenja tokom nedelje i godine, pružali snažan otpor. U tom pogledu karakteristično je mišljenje revnostnog i iskrenog hrišćanina kakav je bio Vladimir Monomah. U svojoj *Pouci* preporučivao je tri stvari za teranje neprijatelja (tj. besa) i osvajanje carstva (nebeskog): kajanje (sakrament pokore), suze (molitve) i milostinju, tvrdeći da to nisu teške stvari, jer dobri ljudi podnose: usamljenost (celibat), monaški život, glad[1061] – a pod gladu pisac je podrazumevao postove, jedan od glavnih načina iskušavanja monaha. Zanimljivo je da je pisac jasno pomenuo samo dva elementa pokore: molitvu (suze) i milostinju. Monomah je u svom delu detaljno razmotrio postove, preporučujući svojim sinovima da noćnim klanjanjem i pevanjem (pobožnim) pobede đavola[1062]. Odbojnost prema postovima odražena je u Rusiji (od XI veka) u crkvenom zakoniku koji je kružio, iako su ga duhovne vlasti osuđivale (tzv. *Izvesna opomena*), koji je zamenio pokoru "liturgijom" (bogosluženje koje se naručivalo kod sveštenika), oko 30 bogosluženja za godinu pokore[1063]. Umrtvljivanje tela postovima bilo je specijalnost monaha, koji su zbog pasivnog života bili posebno podložni đavoljim iskušenjima. Njegovu efikasnost slavio je i Teodosije pečerski, preporučujući uzdr-

1050 *Kanonik wyszehradzki*, FRBoh. 2, s. 204, 210–212.
1051 Dokument iz 1078 pomenuo je kao svedoke četvoricu kapelana, CRBoh. 1. nr 79 (s. 85), nr 227 (s. 205, g. 1165), nr 288 (s. 254 – trojicu kapelana, g. 1174).
1052 CDCroat. 1, nr 82 (s. 113).
1053 Gall III, epistola (s. 120).
1054 Gall I, cap. 9 (s. 26).
1055 Gall II, cap. 21 (s. 88); Ebo I, cap. 1 (s. 10); *Vita Prieflingensis I*, cap. 2 (s. 7); Herbord III, cap. 32 (s. 197); J. Dowiat, Kształcenie umysłowe synów książęcych i możnowładczych w Polsce i niektórych krajach sąsiednich w X–XII w., (u): *Polska w świecie* (1972), s. 79–90.
1056 Gall III, cap. 25 (s. 158, 160).
1057 Thietmar VI, cap. 92 (s. 449).

1058 H.J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche 1*, Mainz 1883, s. 144; Poschmann, op. cit., s. 12.
1059 MMFHist. 4 (1971), s. 138, art. 1, 2.
1060 J. Scmitz, *Bussbücher und das kanonische Busserfahren* (Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche 2), Düsseldorf 1898, s. 355, art. 43; Poschmann, op. cit., s. 12–15; *Burchardi Wormacensis eccl. ep. Decretorum liber decimus donus: de poenitentia (Corrector)*; Migne, *Plat. 140* (1880), kol. 951.
1061 PSRLet. 1, kol. 243–244; Romanov, op. cit., s. 130.
1062 PSRLet. 1, kol. 245.
1063 Smirnov, op. cit., s. 28–31 i napomena 982.

žanost u jelu i piću, izbegavanje lenjosti i dugog spavanja i sl. kao sredstvo u borbi s iskušenjima đavola[1064]. Prema tome, postojale su dve metode koje su vodile izbavljenju: kneževska tj. svetovna – skrušenost, molitva, milostinja i monaška – molitva, postovi i "usamljenost".

Monomahova *Pouka* izražavala je tendenciju koja je vladala u ranom srednjem veku i kod istočnih i kod zapadnih Slovena. Prvi podatak o formama pokore u Poljskoj pruža Titmar kada govori o Emnildi, da je navodila svoga muža na dobro i da se neprestano kajala za grehe oboje (maculas abluere): bila je veoma darežljiva u davanju milostinje i uzdržana (*abstinentia*), tj. postila je[1065]. Pa ipak uzdržanost je bila Emnildina lična vrlina, jer nijedan izvor ovo svojstvo ne pripisuje ni Hrabrom, ni njegovim naslednicima, zaključno s Krivoustim. Niko se strogo ne pridržava postova ni na dvoru Rjurikoviča u ranom srednjem veku. Stroga naredba Hrabrog protiv grešnika koji se ne pridržavaju posta, pre je izdata zastrašivanja radi, ili kao ispoljavanje hrišćanske revnosti prema crkvenim vlastima: sam Hrabri nije se držao pravila postova, jer se svojom poslednjom ženom oženio u vreme Velikog posta, što mu je Titmar zamerio. Zbog toga sumnjamo da su se pomenute naredbe pridržavali na vladarevom dvoru. Dvor Vladislava Hermana sigurno nije bio manje hrišćanski od dvora Hrabrog, ali se nije držao postova, što se vidi iz Galovog opisa ratnog pohoda ovog kneza na Pomorje (1091), koji je preduzeo u vreme Velikog posta. Poljaci su u povratku pretrpeli velike gubitke, što pisac objašnjava kaznom božjom zbog nepoštovanja posta, zahvaljujući kome su se grešnici popravljali. Jer, Bog je kasnije tako izjavio preživelima[1066]. Po svoj prilici, glasina nije poticala iz viteških krugova, jer je njima najmanje bilo stalo do strogog posta. Tu verziju su stvorila duhovna lica iz vaspitnih razloga. Ne vidi se da je postigla nekakve rezultate. Opisujući post pokore Boleslava Krivoustog, koji je bio vinovnik Zbignjevove smrti, Gal se uzdiže nad poniženjem moćnog kneza koji je postio u specifičnim uslovima, tj. usred pepela i u košulji od kostreti, u suzama i usamljenosti; hroničara i njegove drugove, kapelane, koji su posmatrali stradanja, jer je onaj koji je okajavao grehe imao "hleb kao poslasticu, a vodu kao nektar", nisu toliko potresale okolnosti, već činjenica da knez posti[1967]. Krivousti, i pored svoje pobožnosti, očigledno nije se držao strogog posta. Pri tom je zanimljivo da su sami biskupi navodili kneza da se ne pridržava stogog posta pod pretekstom da ide na hodočašće (u

[1064] PVL., s. 233 (1074); Żiwot o. Teodozjusza, *Uspenskij sbornik XII–XIII vv.*, M. 1971, s. 115.
[1065] Thietmar IV, cap. 58 (s. 227).
[1066] Gall II, cap. 2 (s. 65).
[1067] Gall III, cap. 25 (s. 157); Poschmann, op. cit., s. 13–14 i napomena 1 (s. 14).

Mađarsku), dok im se knez odužio neobičnom darežljivošću prema crkvi. Odnos Krivoustog prema postu nije se razlikovao od njegovog savremenika Monomaha. Rigoroznijih postova i u Poljskoj i u Rusiji počeli su se više pridržavati tek u XII veku. Sporovi koji su u drugoj polovini XII veka vođeni u Rusiji u vezi s postom, možda su trag upoznavanja naroda sa tom obavezom, koja je bila obeležje dobrog hrišćanina.

Degradacija značaja posta u procesu pokore među društvenom vrhuškom nije mogla uslediti bez saglasnosti crkve i rekompenzacije crkvi od strane grešnika; uostalom, još od karolinških vremena u crkvi je postojala tendencija ukidanja propisa koji su se odnosili na iskupljenje grehova[1068], jer bi njihova stroga primena pretvorila društvo u gomilu izgladnelih. Tako se kod ispaštanja grehova vladajuće klase težište prebacilo sa posta na milostinju, što je povlačilo za sobom ekonomsko-društvenu dobit, crkvi osiguravalo materijalne osnove, ne samo u darežljivoj pomoći, već i u dobijanju zemljišnih poseda. Uvećavanju crkvene imovine u slovenskim zemljama pogodovala je i feudalna decentralizacija. Dokumenti o donatorima u ranom srednjem veku ovde nas interesuju s obzirom na religiozne motive donatora, koji se obično navode. Oni istovremeno ilustruju činjenicu da su učenje o spasenju, strah od gehene, želja za većom srećom zahvatili osetljivije umove kneževa i velmoža, dajući impuls za bogatije poklone; a eshatološka vizija je sigurno prodirala i u niže društvene slojeve, iako, sticajem okolnosti, nije davala opipljive materijalne rezultate. Kateheza, lični odnosi, propovedi, posebno institucija ispovesti urodili su plodom, sveštenstvo je osvajalo "vlast nad dušama", što najrečitije ilustruju pokloni crkvenim institucijama, koji kroz formule objašnjavaju pobožne motive darodavaca.

Ove formule navode obično eshatološke, ređe zemaljske razloge za darivanje, javljaju se u *Lohnarengen* ili u naraciji dokumenata i odnose se na pomenuti predmet darivanja, zbog čega su konkretne, a ne opšte prirode, a isto tako nisu povezane sa tekućim životom. Ako čak sadrže umetke opšte sadržine, oni nisu bitni za taj tip arengi i poklona. Prva arenga toga tipa, navedena u radu H. Fihtenaua, datira iz 435. godine[1069]. Formule su se odomaćile u doba Merovinga, ponavljane su i u kasnijim epohama, pojavljuju se i u slovenskim dokumentima, što ni u kom slučaju ne znači da su u pitanju mehanička ubacivanja, bez veze

[1068] Poschmann, op. cit., s. 102.
[1069] H. v. Fichtenau, Arenga. *Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln* (Mitteilungen d. Inst. f. österr. Geschichtforsch. EB. 18), Graz–Köln 1957, s. 137–147.

sa stvarnim motivima, kojima su se rukovodila lica koja izdaju dokumente prilikom primanja poklona. Jer, lepeza motiva bila je ograničena, ponavljao se isti eshatološki motiv u različitim konkretnim verzijama i varijantama. U tom slučaju je jasno da ista formula može izražavati misao veće grupe darodavaca. Ako je primalac sređivao dokument, ovaj je mogao da "sugeriše" darodavcu motive za poklon, ali pri tom treba računati s tim da je darodavac saznavao za sadržinu formule, da ju je prihvatao, "usvajao". Na taj način arenge odslikavaju pojmove koji su formirani ili se formiraju u krugu darodavaca. Najstariji slovenski dokumenti o poklonima su, u načelu, iz XI veka; najbrojniju grupu među njima čini kraljevina Hrvata i Dalmata. U retkim slučajevima darodavci su govorili o potrebi opreme crkve, jer su fondaciju tretirali kao posredovanje, a ne kao organizaciju i državu. Tako je kralj Zvonimir poklonio izvesnu zemlju splitskom arhibiskupu u želji da daruje "moje vernike koji se zauzimaju (za mene) kod Boga"[1070]. Obično darodavci kao razlog za darivanje navode konkretan i lični cilj: "za spasenje duše moje", *pro remedio animae mee* i te formule se ponavljaju u bezbroj dokumenata[1071], ponekad proširujući milost koju traže i na duše umrlih predaka[1072] kao i na izbavljenje potomaka[1073]. Ako se izuzetno pojavi misao o zemaljskoj sreći, ona će ostati u senci eshatološke brige, koja uvek dominira[1074]. Iz ovoga nužno proizlazi zaključak da su se za intervenciju sakruma u vezi sa zemaljskim stvarima starali više preko drugih formi milostinje, nego preko materijalnih poklona. Lako je shvatiti odakle su darodavci primali impulse, evo za to sjajnog primera: Petar Crni, sa ženom i ćerkom, ističe da su učinili poklon inspirisani Bogom i savetima brojnih slugu božjih[1075]. Poklone je često pratila užasavajuća formula, koja se nadovezivala na eshatologiju. Npr. kralj Krešimir je pretio onima koji ne budu poštovali njegov poklon gnevom božijim i gnevom svih svetaca, kletvom 318 otaca (crkvenih), osudom na strašni sud, na đavole i njihove sluge, na Judu izdajnika, na večne paklene muke[1076]. Ova vizija je slamala tvrda srca ratnika, koji se nisu bojali đavola u svom zemaljskom životu.

Iz čeških dokumenata XI, a posebno XII veka proizlazi – pored bogatijih izražajnih sredstava u arengama – sličan stav kneževa i vel-

[1070] CDCroat. 1, nr 139 (s. 180), g. 1083.
[1071] CDCroat. 1, nr 47 (s. 66).
[1072] Kralj Krešimir (IV), g. 1066 (7?), CDCroat. 1, nr. 77 (s. 104).
[1073] Petar sin Simivita g. 1072(7?), CDCroat. 1, nr 97 (s. 131).
[1074] Kao u Krešimirovom (IV)dokumentu iz 1069 g., CDCroat. 1, nr 82 (s. 113).
[1075] CDCroat 1, nr 136 (s. 172), g.1080.
[1076] CDCroat. 1, nr 68 (s. 97), g. 1060–1062.

moža prema pitanjima budućeg života. I tu se kao motiv poklona ponavlja obrt o spasenju duše darodavca (*pro remedio animae mee*) i njegovih bliskih[1077]. Takođe se govorilo da darodavac želi da osigura sebi večni mir[1078]. Vladislav I učinio je poklon joanitima "za oproštaj grehova mojih, za spasenje moje žene i moje dece, a takođe za dušu moga oca i moje majke i svih mojih predaka"[1079]. Olomunjecki knez Friderik učinio je poklon "u cilju jačanja nade u večnu otadžbinu"[1080], a drugi olumunjecki knez, Bržetislav, želeo je da bude upisan "u knjigu života nebeskog"[1081]. I u Češkoj se veoma retko prilikom darivanja pominju zemaljske stvari, kao u daru Sobjeslava II manastiru u Kadrubama. Tom prilikom je izrazio nadu da će, zahvaljujući molitvama monaha, dugo poživeti i zaslužiti večnu nagradu[1082]. Pa ipak, osnovnu koncepciju darivanja predstavljalo je posvećivanje materijalnih dobara postizanju duhovne sreće, kako su to sačuvali darovi bavarskom manastiru u Valdsesenu, čiji slikoviti obrti bez sumnje sadrže model formulara, koji nalazimo u tom dokumentu[1083].

Nekoliko godina ranije nego na češkom tlu ista koncepcija, opšteprihvaćena u feudalnom svetu, dočekala je da bude formulisana u poljskim dokumentima, po svoj prilici zahvaljujući gnježnjenskom arhibiskupu Janu, koji je bdeo nad sređivanjem dokumenata koji regulišu poklon načelnika okruga Zbiluta manastiru u Leknju (1153). Formula je konstruisana jednostavnije nego u dokumentima Valdsesena, ali izražava istu misao o hvale dostojnoj zameni, u kojoj se daju prolazne stvari, a u zamenu dobijaju večne, preziru zemaljske, a primaju – nebeske[1084]. Motiv spasenja dominirao je i u poljskim dokumentima, počev od poslanice Vladislava Hermana, pisane povodom uručenja krstova bamberškoj crkvi "za spas duše moje i žene moje Judite i svih predaka mojih"[1085]. Stil poljskih dokumenata je monoton, nisu brinuli oko lepote. Kneginja Salomea daje poklon manastiru sv. Jana u Mogilnu da "iskupim grehe moje i moga gospodara kneza Boleslava", tj. radi "spasenja moga i muža moga i svih sinova mojih kao i svih njihovih naslednika"[1086]. Melanholično i elegantnijim obrtima Boleslav Visoki

[1077] Břetislav I (1037–1055), CDBoh. 1, nr 52 (s. 52); ibidem, nr 55 (s. 54, g. 1057), nr 80 (s. 105); ibidem, nr. 100 (s. 105): *Mnich sazawski*, FRBoh. 2, s. 244.
[1078] Konrad (1092), CDBoh. 1, nr 97 (s. 104); Friderik (1186), ibidem, nr. 313 (s. 286).
[1079] CDBoh. 1, nr 246 (s. 217), ibidem, nr. 247 (1158–1168).
[1080] CDBoh. 1, nr. 247 (s. 218, g. 1119).
[1081] CDBoh. 1, nr. 354 (s. 319), g. 1190.
[1082] CDBoh. 1, nr 279 (s. 254), g. 1177, ibidem, nr 287 (s. 252), g. 1178.
[1083] U dok. Vladislava I (1159), CDBoh. 1, nr 204 (s. 192), u dok. Frederika (1184/5), ibidem, nr 305 (s. 275).
[1084] Piekosiński, SRMat. nr 19 (s. 76); KMPol. 2, nr 372 (s. 1); Budkowa, nr 53 i 55.
[1085] KHist. 16 (1902), s. 170; Budkowa, nr 14.
[1086] MPHist. 1, s. XXVI (1138–114); Budkowa, nr 38.

utvrđuje da dani njegovog života teku tako brzo kao "perje senke ili dim" i da je najrazumnije da razmisli o spasenju duše "čiji je život, kao što znamo, večan", prema tome podiže cistersitski manastir u Lubjonžu[1086a]. Darodavci su svuda delali radi spasenja vlastite duše i duše svojih roditelja, radi izbavljenja roditelja i vlastitog[1087]. Samo dokument jerusalimskog patrijarha Ajmare govori o Jakši koji je rešio da u Mjehovu podigne manastir u korist čuvara božjeg groba: davanje očevine čuvarima božjeg groba (jerusalimskim) od strane donatora u dalekoj zemlji trebalo je da posluži da od Hrista dobije mogućnost da se upiše u nebo kao naslednik večnog carstva[1088].

Istu svrhu poklona nalazimo i u pomorsko–polapskim dokumentima kneževa (kraj XII veka), koji katkad sadrže razvijeniju i precizniju motivaciju, koju bi trebalo pripisati brižnosti kancelarija, iako to nije odgovaralo intencijama darodavaca, jer su se one formirale uvek prema istom šablonu, koji je proizlazio iz iste dominantne eshatološke zabrinutosti. Pomorski knez Boguslav I pored zemaljske vlasti ne zaboravlja na nebesku vlast, brinući o tome da od krhkih zemaljskih stvari, koje su mu date, sebi obezbedi i građanstvo u višoj otadžbini[1089]. Knez Kazimjež I čuo je mnogo puta upozorenja monaha da od dobara ovog sveta budućem izbavljenju služe samo ona koja su određena za potrebe crkve ili izdražavanje siromaha – iz tog razloga je učinio poklon manastiru u Grobu[1090]. Motiv poklona najsvestranije osvetljava privilegija fondacije rugijskog kneza Jaromira I manastiru u Bergenu. Darodavac čini poklon u znak zahvalnosti za milosrđe božje, koje ga je izvuklo iz kulta idoloklonstva. Stoga podiže crkvu koja će proširiti kult svetog imena, manastir predaje monahinjama, koje će se moliti Bogu da darodavcu oprosti grehe i osigura mu večnu slavu. Celokupna motivacija ovog dokumenta svodi se – na večnu slavu[1091].

Na žalost, lakonski ruski dokumenti iz XII veka, ne odslikavaju pobožne motive poklona. Samo dokument Mstislava, sina Vladimira Monomaha, iz 1130. godine, obavezuje igumana i braću manastira sv. Đorđa u Novgorodu da se mole za darodavca i njegovu decu, za života i u trenutku smrti[1092]. Pominjanje smrti ukazuje na to da su molitve imale za cilj postizanje spasenja. Poznato je da je i u Rusiji misao o

[1086a] *Codex dipl. Silesiae 1,* Wrocław 1956, nr 55 (s. 130).
[1087] CDMas. nr 72 (s. 70) – Boleslav Kudravi s braćom, prema dok. Humbalda (g. 1146); CDMas, nr 87(s. 81) – Boleslav Kudravi (g. 1161); Budkowa, nr 61; IDSred. nr 21 (s. 88 – Henrik Sandomjerski pre 18.X.1166); Budkowa, nr 62.
[1088] CDMas., nr 142 (s. 133).
[1089] PUrk. 1, nr 63 (s. 82) – 1173–1176.
[1090] PUrk. 1, nr 66 (s. 84) – 1175; PUrk. 1, nr 62 (s. 79(; nr 68 (s. 88), nr 70 (s. 91).
[1091] PUrk. 1, nr 123 (s. 163–164) – 1193.
[1092] GVNPsk., nr 81 (s. 140).

spasenju mučila vernike. *Kijevsko–pečerski paterik* slavi požrtvovanost darodavaca u kultne svrhe. Prema *Erazmovom žitiju*, ona mu je omogućila iskupljenje greha, jer je njenu crkvu ulepšao prekrasnim ikonama, a biskup Simon, podsećajući Polikarpa na ovu činjenicu, izjavljuje da nije uzalud dao novac u pobožne svrhe, jer Bog vodi računa o svakoj pari. Još u XI veku poklanjaju se imanja pečerskom manastiru u Kijevu. Kneževi i bojari dolazili su velikom Teodosiju na ispovedanje, činili su poklone "za utehu braće i za uređenje manastira", dok su drugi poklanjali čak sela za izdržavanje braće[1093]. To je najstarije rusko svedočanstvo o moralnom pritisku koji su ispovednici vršili, šuškajući idejom spasenja, kako bi stekli materijalne osnove za crkvu. Zemaljska materijalizacija osnovne hrišćanske ideje o spasenju bila je, kao što je poznato, veoma raširena pojava u Evropi ranog srednjeg veka. U franačko doba na Zapadu "velmože su se takmičile oko osiguravanja spasenja za svoje duše poklanjajući crkvi posede..."[1094].

Proces materijalnih reperkusija koncepcije spasenja u rukama crkve imao je znatno skromnije razmere u slovenskim zemljama nego u zapadnim, npr. u Poljskoj crvkena imanja iznosila su samo desetak procenata zemljišnih poseda uopšte, dok je u Rusiji bio još manji. To pokazuje da je u vreme feudalne decentralizacije u slovenskim zemljama, koja je posebno pogodovala prelasku zemljišta u posed crkve, požrtvovanost svetovnih zemljoposednika i pritisak koji su crkveni činioci vršili na njih, posebno ispovednici, bila slabija nego na Zapadu. Čemu pripisati tu pojavu? Po svoj prilici slabijim religioznim osećanjima sveštenika i bogatijih, a možda i lošijoj organizaciji i nedovoljnoj pripremi brojnog crkvenog aparata. U tim uslovima opozicija krvno povezanih darodavaca delovala je uspešnije protiv bogatih poklona, koji su smanjivali zemlju koja se nasleđivala[1095]. Pa ipak, pored izvesne kvantitativne razlike, razvio se u slovenskim zemljama dijalektički proces, slično kao u zemljama koje su ranije primile hrišćanstvo i postale države, čak sa istim unutrašnjim suprotnostima – na principu korelacije, međusobnog delovanja dva činioca: crkve i njenog učenja i kruga vernika, s njegovom materijalnom osnovom i društvenom strukturom. Crkva je vaspitavala vernike u duhu svoje doktrine, stvarajući u njihovoj mašti viziju večne sreće i pakla koji je pretio grešnicima i nevernicima, navodeći ih da se odriču zemaljskih dobara u vidu milostinje koja je bila predodređena za pravedne ciljeve. Njen lavovski deo prešao je

[1093] Vidi napomenu 801.
[1094] J. Kuliszer, *Powszechna historia gospodarcza średniowiecza i czasów nowożytnych 1*, Warszawa 1961, s. 41.
[1095] H. Łowmiański, "Zagadnienia kontroli księcia nad obrotem ziemi w Polsce XII wieku", SPHist. 27/2 (1975), s. 75–87.

crkvi na raspolaganje. A upravo njoj treba da zahvalimo za nastanak spomenika arhitekture i umetnosti uopšte, vaspitnih centara, za pismenost i nauku. Milostinja je istovremeno pružala osnove za stvaranje moćne feudalne grupe duhovnika, čiji se život nije ugledao na evangelistička načela koja je propovedala, već na svetovni feudalni model. Bio je to rezultat obrnutog delovanja kruga vernika na svoje učitelje i izvor unutrašnjih suprotnosti i fermenata u ideologiji hrišćanskog srednjeg veka, a i značajan izvor jeresi[1095a].

Učenje o spasenju, vršeći sporedne funkcije sredstva za ostvarivanje materijalnih ciljeva, moglo je postati i političko sredstvo. Ova sporedna funkcija najizrazitije se ocrtava u velikim sukobima između duhovne i svetovne vlasti, koje na Zapadu predstavljaju najsimptomatičniji i najpoznatiji događaji, koje simbolizuju Milano i Kanosa. Oni simoblizuju određene etape u konfrontaciji države i crkve. U Poljskoj im odgovara pokora Boleslava Krivustog, koju je detaljno opisao Gal i koja je nailazila na veliko interesovanje u istoriografiji. Njeno tumačenje može olakšati poređenje s Milanom i Kanosom, koji predstavljaju dva oblika odnosa države i crkve i dva načina rešavanja konfliktnih pitanja poniženja na najvišem nivou. U Milanu je biskup Ambrozije primorao cara Teodosija, 390. godine, da se javno ponizi zbog krvavog obračuna sa pobunjenim solunskim stanovništvom, u čemu su jedni nalazili sličnost sa trijumfom Gregorija VII nad Henrikom IV u Kanosi, a drugi su videli suštinsku razliku, jer je prvi čin proizašao iz ideološko–religijskih pobuda, dok je drugi služio političkim ciljevima – podređivanju carske vlasti papi[1096]. U načelu, možemo se složiti s činjenicom da je crkvena vlast u oba slučaja pretendovala na kontrolu političke delatnosti cara, mada se politički ciljevi Ambrozija i Gregorija ne mogu poistovetiti, jer je prvi težio korigovanju carevog ponašanja, a drugi opštem podređivanju svetovne vlasti crkvi. Kako bi, međutim, trebalo okvalifikovati poljsku pokoru iz 1113. godine? Krivousti je osuđen na pokoru, jer je izazvao Zbignjevljevu smrt, naredivši da ga oslepe i time, možda, nenamerno izazvao bratovljevu smrt. Po mišljenju izvesnog broja istraživača, npr. K. Malečinjskog, J. Adamusa, S. Bjenjeka, Boleslav je ispaštao zbog teške

[1095a] Osim bogumilstva, jeres se u razmatranom periodu nije razvila na slovenskom tlu; W. Swoboda, Początki herezji na ziemiach polskich, /u/: *Europa – Słowiańszczyzna – Polska. Studia k uczczeniu K. Tymienieckiego*, Poznań, 1970, s. 385; Angelov, *Bogomilstvo*, s. 228; M. Kosman, "Zmierzch pogaństwa wśród Bałtów", Euhemer 4/1974, s. 103<F255D.

[1096] H. Lietzmann, Das Problem Staat und Kirchen westömische Reich, /u/: Isti, *Kleine Schriften 1*, Berlin 1958, s. 215–224; R. Schieffer, "Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Herrscherbusse von Theodosius d. Gr. bis zu Heinrich IV", Deutsches Archiv f. Erf. d. Mittelalters 28, Köln–Wien 1972, s. 333–370.

unutrašnje situacije nastale posle Zbignjevljeve smrti, koja je čak mogla dovesti do toga da poljski knez izgubi presto; Malečinjski čak smatra da je tome prethodila kletva koju je bacio arhibiskup Marćin, a T. Grudinski vidi Boleslava kako kleči pred arhibiskupom[1097]. Poslednja koncepcija približuje ispaštanje Krivoustog ispaštanju u Kanosi (istu aluziju čini i Malečinjski), međutim, poljsko društvo je odlučivalo o gubitku prestola, a ne crkva, prema tome nije bilo govora o podređivanju kneza crkvenoj vlasti. Štaviše, ništa ne govori u prilog činjenici da je kletva doista i pala na Boleslava. Malečinjski se pozivao na Galove reči, koji je Boleslava prikazao kao čoveka, lišenog smisla za komunikaciju sa ljudima (ab humano consortio et colloquio separatum), što bi trebalo da ukazuje na kletvu. Iz teksta izvora proizlazi da se Boleslav sam povukao, što ističu obojica Galovih tumača[1098]. Ni izolacija nije bila potpuna, za vreme ispaštanja knez je bio u neprestanom kontaktu sa sveštenicima, savetovao se s velmožama (recimo, uoči pohoda na Mađarsku), za vreme pokore preduzeo je ratni pohod na Pomorje, gde je opsedao Naklo[1099]. U datom slučaju izolacija je označavala odricanje od zabave, lova i sl., a ne od stvari vezanih za vršenje vlasti, dakle ispaštanje je bilo načelno. Nije verovatno da je kletva bačena, jer se Boleslav nije opirao ispaštanju, izvor ne pruža u pogledu toga nikakva uputstva; zna se za karakterne crte Krivoustog, a njegova viteška pobožnost govori o tome da nije izbegavao ispaštanje greha. Isto tako dobronamernost sveštenika prema čoveku koji iskajava grehe ne otkriva konflikt između njega i crkvenih vlasti. Gal je prikazao potpuno smirenog grešnika. U ispaštanju koje smo razmatrali ne vidimo specifične crte zajedničke sa Kanosom, gde su se susrela dva smrtna neprijatelja sa dvema krajnje različitim političkim koncepcijama. Malečinjski smatra da je zbog okrutne kazne Zbignjevu "presto Krivoustog u to vreme bio jako poljuljan"[1100] i da je, prema Galu, pokora imala za cilj da zadrži "knežev položaj"[1101]. Ovo mišljenje je pogrešno. Jasno je da je kažnjavanje Zbignjeva izazvao gnev (uporedi oslepljivanje Vasilka u Rusiji), možda se smatralo da sa Boleslavom treba postupiti kao i sa njegovim stricem, ali to nisu bili odgovorni glasovi, jer društvo, koje pamti slavna vremena Kazimježa, ne može da rizikuje di-

[1097] Maleczyński, *Bolesław Krzywousty* (1975), s. 76–88; J. Adamus, *O monarchii Gallowej*, Warszawa 1952, s. 52; S. Bieniek, "Z dziejów pokuty publicznej w Polsce wczesnośredniowiecznej", CPhist. 18/2 (1966), s. 10; T. Grudziński, "Podziały dynastyczne monarchii piastowskiej w końcu XI i początkach XII w.", ZHist. 36 (1971)3, s. 28, 33.

[1098] Grodecki, s. 167; Plezia, s. 170.

[1099] S. Bieniek, op. cit., s. 13.

[1100] Maleczyński, op. cit., s. 76.

[1101] Gall III, cap. 25 (s. 157).

nastičku krizu. Činjenica da je rešenje nađeno u pokori, a ne u političkom uklanjanju, ukazuje na miran tok pobune. I Gal izveštava da je Krivousti izveo pohod na Mađarsku (u vreme ispaštanja) ne pominjući unutrašnje neprijatelje, već samo susede, hrišćane i pagane[1102]. I to da je Boleslav napustio zemlju govori da se nije bojao opasnosti iznutra. Odbacujući analogiju sa Kanosom moramo konstatovati da je i analogija sa Milanom nepotpuna, jer zajednički element (ispaštanje vladara) nije karakterističan; javno sramoćenje vladara, karakteristično za Milano, ne ponavlja se u Boleslavljevom ispaštanju.

Odbacujući prividni, da ne kažemo izmišljen, konflikt crkvenih vlasti s vladarem 1113. godine moramo ukazati na činjenice u kojima je odražena stvarna konfrontacija pomenutih strana, kada se crkva laćala duhovnog oružja u vidu kletve, ili – lagodnijeg – interdikta kao elementa diskriminacije u teoriji spasenja. Poznata su nam tri tipa konflikata u XI i XII veku, međutim oni su slabo ocrtani u izvorima. Prva činjenica je kletva koju je arhibiskup Gaudenti bacio na Poljsku, koja je jedan od dokaza da Hrabri nije bio pokorni sin crkve, kako ga je naslikao Gal, koji, uostalom, jedini i informiše o kletvi. Nepostojanje konkretnih podataka o konfliktu onemogućuje tumačenje. Drugi konflikt, slabo poznat na osnovu izvora, što dovodi do žučnih diskusija u istoriografiji, proizašao je između krakovskog biskupa Stanislava i kralja Boleslava II, u kome je prvi izgubio život, a drugi – presto. Kadlubek informiše da je biskup pretio kralju kletvom, mada ne dokazuje da ju je stvarno bacio[1103]. Ako je ovaj podatak istinit, a nema razloga da ga osporavamo, trebalo bi prihvatiti da se kralj raspravljao s biskupom, pre nego što mu je ovaj pripretio, a možda i posle toga (ako je hroničar prećutao tu činjenicu). Dakle, biskup se poslužio, solidarišući se s većinom velmoža (i mladim Vladislavom), duhovnim oružjem, a velmože su doprinele njegovoj posmrtnoj slavi. Ista taktika crkve, izražena u savezu naslednika i velmoža, tj. operisanje kletvom, ocrtala se i u sledećem konfliktu, koji se završio progonstvom Vladislava II, 1146. godine[1104]. Ovi slučajevi upotrebe eshatološke argumentacije kao *ultima ratio* u velikim sporovima oko strukture vlasti, poznati iz izvora, težili su da crkvi osiguraju odgovarajuće mesto u sistemu političkih snaga društva. Ovde nas ne interesuju političke činjenice, već određen način mišljenja, stečen novom religijom i to da su ga vaspitači

[1102] Gall III, cap. 25 (s. 158).
[1103] Kadłubek II, cap. 20 (s. 296); T. Wojciechowski, *Szkice* s. 249; K. Abgarowicz i B. Kürbis, *Mistrza Wincentego Kronika Polska*, Warszawa 1974, s. 117.
[1104] "Kronika Wielkopolska", MPHist. s.n.8, Warszawa 1970, s. 51; G. Labuda, "Zabiegi o utrzymanie jedności państwa polskiego w latach 1138–1146", RHist. 66/1959, s. 163.

koristili za vlastite ciljeve, što je analogno stvaranju ekonomske moći sličnom metodom. Primena ove metode vršila je dvostruki uticaj na strukturu društva: sa stanovišta crkve konstruktivan, jer joj je omogućavao ekonomski rast i političku moć, a sa stanovišta svetovnog dela feudalne klase ili države – destruktivan, jer je skrivao opasnost od supremacije crkve. Prema tome, posmatramo nastanak otpora koji pobeđuje eshatološku viziju i to ne kroz njene meritorne, ideološke sadržaje, već kroz zemaljske reperkusije.

Rodbinski krug darodavaca kočio je njihovu preteranu darežljivost, koja je trebalo da im osigura večnu sreću na račun naslednika koji ostaju na zemlji. Kletva, koja je težila ostvarivanju političkih ciljeva, nailazila je na žestok otpor onih na koje se odnosila, što dokazuju podjednako primeri Poljske, Češke i Rusije[1105], a ako je postizala delimičan uspeh, to je bilo samo zahvaljujući objektu kod protivnika prokletih. Tako je smisao za praktičnost društva pridao kletvi ulogu marginalnog činioca u političkoj igri.

[1105] W. Wójcik, *Ściganie lekceważących przykazania*, s. 40–44; A. Gąsiorowski, "Jaromir–Gebhard", SSSłow. 2/1964, s. 321; M. Wojciechowska, "Henryk Zdik", SSSłow. 2, s. 206–208.

Zaključak

1. U konfrontaciji sa prirodom čovek je koristio dve metode spoznaje: jedna je tražila rešenja u krugu običnog ili kako bismo danas rekli prirodnog poretka stvari, dok je druga prihvatala postojanje sveta pojava van tog kruga, ali koje su kontaktirale sa njim i uticale na delovanje njegovog mehanizma. Osnovna razlika u utvrđivanju tih metoda zasniva se na proverljivosti (pomoću čula ili tehničkih produžetaka) onog što se postiglo prvom i neproverljivosti onog što se postiglo drugom. Na nivou prve metode razvile su se nauka i tehnika, a na nivou druge – nastala je religija. Obe metode služe čovekovim praktičnim ciljevima u procesu "podjarmljivanja" prirode i formiranja unutrašnjih odnosa u društvu, pri čemu je adut prve relativna usaglašenost postignutih rezultata sa stvarnošću, a adut druge – relativna lakoća da se oni postignu. Posmatranje religijskih činjenica dovodi do zaključka da religija vrši sledeće funkcije: a) zemaljsku, koja se sastoji u tome da natprirodne sile pružaju čoveku pomoć u zemaljskom životu; 2) eshatološku, koja je povezana sa predstavama o zagrobnom životu čoveka; 3) "nekoristoljubivu" – kontemplativnu ili onu koja traži neposredan kontakt sa natprirodnim svetom. Samostalnost poslednje funkcije u odnosu na prvu nije jasna (prema tome njome se nismo specijalno bavili ni u prethodnim razmatranjima). Vršenje funkcije odvija se u okviru kulta, u kome se izdvajaju sledeće karike: predmetne, lične i obredi. Istraživanja istorije religije svode se na dva opšta problema: na razvoj sistema verovanja ili predstava o natprirodnom svetu i na istoriju kulta. U istoriji religije razlikujemo dve etape, od kojih ranija odgovara uslovima klasnog društva, dok je kasnija svojstvena klasnim društvima, sa državnom organizacijom. U ranoj etapi verovanja imaju arhaičnu formu "polidoksije", obuhvataju magiju, veru i zagrobni život, kult mrtvih, u natprirodna svojstva raznih predmeta prirode, demonologiju; u toj etapi religija se ne interesuje za moral ljudi, koji će konstrolisati grupa. Prelaznu formu u kasniju etapu čini prototeizam ili verovanje u materijalno nebo kao natprirodni činilac, iz koga je nastalo antropo-

morfno božanstvo neba i koji je povezan sa kosmogonijskim mitom. U kasnijoj etapi, uz delimično očuvanje polidoksije, na nju se nadovezuje politeizam ili nastaje najviša, sintetična forma religije – univerzalni monoteizam, koji je međugrupni i nužno od grupa prima etičku kontrolu vernika, razvija eshatološku koncepciju.

2. Poreklo religije Slovena treba razmatrati sa aspekta indoevropske zajednice. Ne prihvatamo teoriju Ž. Dimezila, koja pretpostavlja postojanje indo-evropskog politeizma, jer i jezički i istorijski podaci potvrđuju da pojedini narodi te grupe nisu znali za pomenute oblike verovanja. Jer, smatramo da su ti narodi prve elemente politeizma primili u dodiru sa zemljama "plodnog polumeseca"; pa ipak, ova forma se proširila u sredozemno–indijskom krugu između 2000. i 1000. godina pre n.e., kod Germana je prodrla u I veku nove ere, zahvaljujući kontaktima s Rimom, dok se kod Slovena pojavila u X veku, a Baltima je, možda, ostala zauvek nepoznata.

Osnovni kompleks verovanja kod Slovena činila je polidoksija, koju dosta dobro poznajemo na osnovu srednjevekovnih izvora, posebno ruskih, ali i čeških, poljskih, s obzirom da ilustruju borbu koju je sa njom vodilo hrišćanstvo, koje je u izvesnom smislu, uprkos prividu, negovalo pagansku tradiciju, to jest kult mrtvih, ističući vlastitu eshatološku koncepciju i verovanje u demone, koje se svelo na ulogu "nečistih sila", mada nije osporavalo njihovo postojanje. Velikom životnošću odlikovala se magija, koja je u biti najprimitivnija, ali i najpoželjnija forma korišćenja natprirodnih sila od strane čoveka, koje postoje imanentno u njemu samom; priličnu životnost ispoljili su i paganski odredi ili pre njihova atraktivnost – u vidu pirovanja, zabava, maškara, koji se ponavljaju u određeno doba godine. Crkva se borila protiv kulta svih natprirodnih sila i obreda, ali su najuspešnije iskorenjeni kultovi predmeta prirode, sveti gajevi i izvori itd. Sloveni su vrhunski element polidoksije, prototeizam, nasledili u vreme indoevropske zajednice, nazvavši nebo, kao predmet kulta, Svarog, preuzevši sigurno naziv od staroevropskih naroda (Neura i Veneta), sa kojima su se susreli prispevši sa Istoka. U II veku pre n. e. Sloveni zarubinjecke kulture su, pod uticajem skitskih epigona na srednjem Dnjepru, za Svaroga preuzeli epitet "Perun", po uzoru na grčkog Zevsa Keraunosa (poznatog Skitima preko kontakta s Grcima). Taj epitet, u vidu "Perkuna" preuzeli su i Balti, dok su zapadni Sloveni ostali na nazivu Svarog. U Polablju, u vreme formiranja panteona, Svarog je prešao u "pasivnog boga" (*deus otiosus*), što se često događalo u istoriji religije, dok mu je u Češkoj i Poljskoj odavano poštovanje sve do primanja hrišćanstva, kada je zamenjen hrišćanskim sakrumom.

3. Možda su se prve politeističke tendencije kod južnih Slovena pojavile u VII veku. Jer, sredinom VI veka, Prokopije izveštava o bogu–gromotvorcu ili Perunu kod podunavskih Slovena istočnoslovenskog porekla, dajući mu centralno mesto u religiji tog naroda. Prokopijev podatak potiče od slovenskih vojnika u carskoj službi, koji su bili pod hrišćanskim uticajem. U odnosu na slovensku stvarnost u njegovom izveštaju veoma je istaknut kult gromotvorca. Na osnovu kasnijeg izvora (interpolacije u slovenskom prevodu Malaline *Hronike* iz X veka) zaključujemo da je drugi talas naseljavanja Slovena, koji je u VII veku dolazio preko Poljske na Balkan, doneo odande kult Svaroga. Ako pretpostavimo da je na Balkanu razlikovan Svarog od Peruna, tamo se mogao javiti politeizam, koji se proširio Dažbogom (polj. Dabog, rus. Dažbog), iako je pre označavao materijalno sunce, nego antropomorfno božanstvo. Na taj način eventualni impuls za južnoslovenski politeizam, koji je u prvom redu stvar domišljanja, predstavljalo bi ukrštanje dva doseljenička talasa Slovena. Jer, kod tamošnjih Slovena nije bilo pogodnih uslova za razvoj politeizma, s obzirom da je do IX veka bilo plemensko uređenje, a u X veku se formirala država i primljeno hrišćanstvo. Mnogo je verovatnije da su očuvali arhaičnu formu proteteizma.

Kod južnih Slovena politeizacija je crpla impulse iz kontakta s hrišćanstvom, čiji je sakrum, kao sekundarni sakrum, predstavljao uzor za slovenska antropomorfna božanstva. Kod istočnih Slovena poznato nam je samo jedno božanstvo tog porekla – bog stoke, Volos, koji se pominje u rusko–grčkom sporazumu iz 971. godine, i koji podseća na sv. Blaža, zaštitnika stoke. Ugovor iz 944. godine još ne zna za ovog boga (pominje samo Peruna), što omogućuje da se recepcija Volosa datira u razdoblju od 944. do 971. godine. Volos je, pored Peruna, bio jedini istočnoslovenski bog u pravom smislu reči. Kijevski panteon kneza Vladimira I, sastavljen od šest božanstava i naveden u *Povesti vremenih let*, veštačka je kombinacija igumana Nikona, koja se delimično oslanja na nazive što ih je on sakupio u Tmutorokanu i koji zvuče iranski. Jedino Dažbog, koji figurira u panteonu, mogao bi pretendovati na boga, iako ne mora, jer je to pre bilo određenje sunca, koje donosi ljudima sreću. Analiza izvora dokazuje da je Vladimir podigao samo jednu statuu Peruna, verovatno u nameri da inicira "slovenski monoteizam" (zbog čega je, verovatno, odbacio Volosa).

Jedina slovenska zemlja u kojoj je politeizam imao jasan oblik bilo je severno, obodritsko–lužičko Polablje, iako je u njemu pretežno vladalo plemensko uređenje. Prelazak na politeističke forme objašnjava se težnjom ka stvaranju ideološke protuteže hrišćanstvu u periodu

nemačkog nadiranja (od 928. godine), a istovremeno oživljavanje plemenskih zaštitničkih božanstava, jer je osnovna kompetencija polapskih bogova bila regionalna (u granicama malog plemena), a ne resorska. Najstarije antropomorfno božanstvo moralo se javiti u Breni, pre njenog pada 940. godine, koje je verovatno pozajmljeni praški sv. Vit; posle pada Brene došlo je do prenosa tog božanstva, pod nazivom Svetovid, u Arkonu, na ostrvu Rugiji. U južne delove lučičke zemlje treba locirati nastanak Triglava, koji se ugledao na hrišćansku sv. Trojicu. Prva božanstva hrišćanskog porekla dala su model za dalja slična bića u što se može uveriti na osnovu zvučanja mitološkog naziva Jarovit, stvorenog prema imenu Svetovid. Prema tome, lako je shvatiti da politeizacija Polablja, izazvana regionalnim političkim razlozima, nije prekoračila granice te zemlje, niti se razvila u Pomorju, a još manje u njegovoj poljskoj zaleđini. U vezi s politeizmom u Polablju su nastali njegovi kultni ekvivalenti u vidu hramova ili mesta prebivanja bogova i sveštenika koji su vodili brigu o bogovima i njihovim hramovima. Elementi ovog tipa nisu poznati drugim Slovenima, koji su u oblasti magije koristili pomoć gatara, a obrede izvodili pod vedrim nebom, kraj izvora, ponekad i na planinama ili pokraj gradova. A isto tako podizali su kultna mesta kraj grobalja, "perinjskog tipa", u čast mrtvih.

4. Sloveni su bili svesni da je religija jedan od oblika društvene konvencije, koju sankcioniše grupa i koja predstavlja grupno običajno pravo. Naime, religija je bila onaj element grupnog prava, koji je bio uspešno sredstvo, koje je potvrđivalo iskustvo, dakle bilo je postizanje pomoći natprirodnih sila u podmirivanju svih ljudskih potreba. Do promene religije moglo je doći samo odlukom koju donosi grupni organ, tj. plemenski. Posle ukidanja plemenskog uređenja, kompetencije zbora prešle su na kneza, mada ni ovaj nije menjao religiju, tj. nije primao hrišćanstvo bez usaglašavanja svoje odluke sa mišljenjem velmoža, pa čak i naroda. Prema tome, hristijanizacija svake grupe počinjala je pravnim aktom. Prema shvatanju Slovena, svaka grupna religija bila je "prava", tj. vršila je uspešno svoju funkciju (u suprotnom, grupa bi je promenila), iako su neke religije mogle biti efikasnije od drugih. Promena religije tretirana je na političkom, a ne na teološkom nivou (ontološkom, apologetskom), jer je uzimana u obzir praktična strana prijema nove religije. Tok hrišćanske misije otkriva da su neofiti, ocenjujući novu religiju s tačke gledišta korisnosti, dizali bune, u slučaju da su se osećali prevarenima, bez obzira što su pre toga dobrovoljno primili hrišćanstvo. Neosporiva je uloga prinude u procesu hristijanizacije, čak i u slovenskim zemljama koje su uživale političku samostalnost. Jedan od oblika prinude bio je pritisak koji su

centralne vlasti vršile na periferiju koja je pružala otpor, što vidimo na primeru preobraćanja polapskih gradova nakon intervencije Boleslava Krivoustog. A istovremeno na pomorskim terenima, koji su bili tešnje povezani s poljskom kopnenom zaleđinom, misija je postigla uspeh bez Boleslavljeve intervencije. Drugim oblikom prinude smatramo njenu primenu na reliktne paganske enklave u već hristijanizovanim zemljama, do čega je došlo u Češkoj za vladavine Bržetislava II (1092). Ubrzo posle toga Gal, praveći aluziju na misionarsku akciju poljskog klera u šumskim prostranstvima ili zabitima Velikopoljske, prelazi preko nasilja koje država vrši. U Rusiji u isto vreme pečerski monah Kukša na svoju ruku preobraća Vjatiče, iako su ruski kneževi izbegavali da intervenišu oko preobraćanja, ne želeći verovatno da stvaraju političke probleme. Težište hristijanizacije ili upućivanja naroda u hrišćansku praksu, palo je na parohijske crkve, dok je o uspehu nove religije odlučila gustina njihove mreže. Ovaj masovni proces izveden je u raznim slovenskim zemljama u različita vremena, ali ne posle kraja XII veka. Stara verovanja i paganska praksa potisnuti su na margine religioznog života i u tom sve slabijem vidu, poput relikta, sačuvali su se do novijih vremena.

5. Hrišćanska doktrina, kao proizvod visoke civilizacije, objektivno uzeto, imala je ubistvenu prevagu nad spontano stvorenim kompleksom paganskih verovanja; mada možemo da se zamislimo nad stepenom njene komunikativnosti na slovenskom tlu. U njenim osnovama nalazila se misao o jedinstvu sveta, koji se sastoji od dveju sfera, prirodne i natprirodne (čije postojanje je pretpostavka svih religija), ali podređenih jednoj misli, jednoj volji. Od dveju verzija te doktrine: razvijena je ona koja je bila namenjena ondašnjoj intelektualnoj eliti, dok je ona popularna bila dostupna širim masama, nju su sa lakoćom usvojili i Sloveni, što potvrđuje i brza regrutacija učenika u cilju formiranja kadrova slovenskog sveštenstva, posebno u okviru slovenske misije, tj. služenja maternjim jezikom, jer je teškoće u formiranju klera latinskog obreda predstavljao jedino strani jezik. Većinu vernika interesovala je funkcionalna strana nove religije, a ne doktrina, i to u prvom redu njena zemaljska funkcija, koja se poklapa sa istovetnom funkcijom grupne religije. Takođe nije bilo nikakvih prepreka, s obzirom na religiozni liberalizam Slovena, pri korišćenju hrišćanskog kulta na tom polju. Izvori iz ranog srednjeg veka, u poređenju s podacima kasnijih narodnih izreka, potvrđuju da intervencija hrišćanskog sakruma u pitanja zemaljske pomoći nije shvatana kao delanje zamenskog činioca, koji oslobađa zainteresovanog čoveka od briga za vlastite stvari, već kao intervencija prijateljske sile koja prati postupke i afirmiše

čovekovu delatnost. Tu se ispoljavao zdrav razum i učenje koje se temeljilo na iskustvu, koje je nalagalo računanje na vlastite snage. Takođe se verovalo u negativnu intervenciju sakruma, koji kažnjava za grehe, kao i u intervenciju antisakralnog kome je cilj da naškodi ljudima. Međutim, intervenciju antisakralnog eksponirali su monaški centri, a ignorisali vitezovi, pri čemu je došlo do poklapanja (da li slučajnog?) s grupnim načinom mišljenja, kome je pojam antisakruma bio stran.

6. Hrišćanstvo je u takmičenju s grupnom religijom oko vršenja zemaljske funkcije imalo monopol u oblasti eshatološke funkcije, koja je kod pagana bila rudimentarna. Nova religija je razvija sugestivnu viziju zagrobnog života kroz dve suprotne varijante: radosnu i zastrašujuću, stavivši dostignuća prve eventualnosti u zavisnost od ponašanja pojedinca u zemaljskom životu, što je bilo u skladu s načelima hrišćanske etike i podređivanjem propisima crkve. Iz pisanih izvora se ne vidi da je slovenski živalj sumnjao u istinitost te vizije. Domislavljevi sinovi jedino su izražavali bojazan da ih večna sreća ne mimoiđe, inače veoma lako su se prepustili uveravanjima biskupa Otona. Prihvatanje te vizije označavalo je ogromnu poslušnost crkvenim vlastima, koje su imale pravo da opraštaju grehe koji zatvaraju put carstvu nebeskom. Istina, pobožan život se smatrao uslovom zemaljskog uspeha, ali osnovni cilj oslobođanja od tereta grehova bio je eshatološke prirode. To potvrđuju brojni materijalni pokloni feudalnih gospodara crkvi, koji su imali da im obezbede večnu sreću: u većini dokumenata o zemaljskim ciljevima se ne govori. Možda stanovište feudalnih gospodara, koji su materijalno bili osigurani, nije bilo sasvim karakteristično za šire društvene krugove, ali je činjenica da su i gospodari brinuli o zemaljskim stvarima, iako su one bile drugog tipa. Stvaranje crkvenih fondacija, o čemu govore dokumenti, prilično je merodavno za upoznavanje s načinom mišljenja ondašnjeg društva, koje je pridavalo ogroman značaj eshatološkim pitanjima. Upravo eshatološka, a ne zemaljska funkcija, bila je činilac autoriteta i političke moći srednjevekovne crkve – a posredno njene aspiracije i političke moći srednjevekovne crkve – a posredno njene aspiracije ka supremaciji nad svetovnom vlašću. Međutim, grešili bismo zaključujući da je eshatološka misao stavljala zemaljske stvari čoveka u drugi plan. Istoriografija onog vremena dosta verno odražava ponašanje i težnje društvene vrhuške, najzadojenije crkvenom doktrinom. Veliki deo života ispunjavala su najrazličitija svetovna interesovanja, a i religijska misao je u priličnoj meri služila potpori zemaljskih stvari. Ključ za rešenje ove suprotnosti između značaja eshatološke ideje i prakse svakodnevnog

života nalazi se u prepuštanju crkve delovanjima društvenih činilaca. Crkva se odrekla prvobitnih strogih načela hrišćanskog života, ublažila ispaštanje za grehove, prenela težište ekspijacija na ispovest i milostinju, što joj je donelo bogatstvo i ogromne zemljišne posede, pretvorilo je u feudalnog moćnika. Nas ipak više interesuje činjenica da je utvrđivanje eshatološke ideje povezalo mase s hrišćanskom doktrinom i ukinulo svaku mogućnost povratka grupnoj religiji.

Popis skraćenica

ABert.	*Annales Bertiniani*, Hannoverae 1883.
AFuld.	*Annales Fuldenses sive Annales Ragni Francorum Orientalis*, Hannoverae 1891.
APol.	Archeologia Polski, Warszawa.
ASPhil.	Archiv für slavische Philologie, Berlin.
Budkowa Z.	Z. Kozlowska-Budkowa, *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej 1*, Kraków 1937.
BZsch.	Byzantinische Zeitschrift.
CDBoh.	*Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae*, t. 1, Prague 1904–1907.
CDCroat.	*Codex diplomaticus Regni Croatia, Dalmatiae et Slavoniae* vol. 1, izd. M. Kostrenčić, Zagreb 1967.
CDMas.	*Codex diplomaticus et commemorationum Masoviae generalis*, izd. J. Korwin-Kochanowski, 1, Varsoviae 1919.
ČOIDEos	Čtenija v. imp. Obščestve istorii i drevnostej rossijskich pri Moskovskom universitete, Moskva.
CPHist.	Czasopismo Prawno-Historyczne, Warszawa.
DHCSlav.	*Das heidnische und chrisliche Slaventum* (Annales Instituti Slavici 2, 1–2), Wiesbaden 1969, 1970.
DRGos.	*Drevnerusskoe gosudarstvo i ego meždunarodnoe značenie*, Moskva 1965.
DTKPol.	*Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce 1, Średniowiecze*, Lublin 1974.
FRBoh	*Fontes rerum Bohemicarum*, Praha.
Gal' kovskij	N.M. Gal'gkovskij, *Borba crhistianstva s jazyčestvom i ostatki jazyčestva drevnej Rusi*, Zapiski Moskovskogo archeologičeskogo instituta 18(1913).
Gall	*Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*, ed. C. Maleczyński, Cracoviae 1952.
GVNPs.	*Gramoty Velikogo Novgoroda i Pskova*, red. S.N.Valk, Moskva-Leningrad 1949.
HDRel.	*Histoire des religions*, Encycl. de la Pléiade 1–2, Bruges 1970.

HMKGesch.	*Heidenmission und Kreuzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters*, hrg. v. H. Beumann, Darmstadt 1963.
JGOst.	Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, München.
IORJaz.	Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti, SPb. Istoričeskie zapiski, Moskva.
Kadłubek	*Mistrza Wincentego Kronika Polska*, MPHist. 2 (1872/1961).
KHist.	Kwartalnik Historyczny, Warszawa.
KMPol.	*Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, izd. F. Piekosiński, Kraków.
Kosmas	*Cosmae Pragensis Chronica Bohemorum*, izd. B. Bretholz, Berolini 1923.
KSoobšč.	Kraktie soobščenija. Institut archeologii AN SSSR, Moskva.
Migne, PLat.	J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, series I latina, Parisiis.
MKASłow.	*I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej*, Warszawa.
MMFHist.	*Magnae Moraviae fontes historici*, Brno.
MPHist.	*Monumenta Poloniae Historica*, Lwów/Warszawa.
MPHist.s.n.	*Monumenta Poloniae Historica series nova*, Warszawa.
MSKDSłow.	*Mały słownik kultury dawnych Słowian*, red. L. Leciejewicz, Warszawa 1972.
MZPom	Materiały Zachodnio-Pomorskie, Szczecin.
NPLet.	*Novgorodskaja pervaja letopis staršego i mladšego izvodov*, M.L. 1950.
PArch.	Przegląd Archeologiczny, Poznań.
PHist.	Przegląd Historyczny, Warszawa.
PPPol.	*Początki państwa polskiego.* Księga tysiąclecia 1-2, Poznań 1962.
PSRLet.	*Polnoe sobranie russkich letopisej 1–2*, Moskva 1962 (prema 1. izd.: 1926–1928, 2:1908).
PUrk.	*Pommereches Urkundenbuch 1*, obr. K. Conrad, Köln-Wien 1970.
PVL.	*Povest vremennych let 1.* izd. A. A. Šahmatov, Petrograd 1916.
RAFil.	Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności - Wydział Filologiczny, Kraków.
REnc.	Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Alttertumswissenschaft*, Stuttgart.
RESl.	Revue des Etudes Slaves, Paris.
RHist.	Roczniki Historyczne, Poznań.
Šachmatov Raz.	A.A. Šachmatov, *Razyskanija o drevnejšich russkich letopisnych svodach*, SPb. 1908 (Letopis zanjatii Archeogr. Kommissii za 1907 god. vyp. 20).
SAnt.	Slavia Antiqua, Warszawa-Poznań.
SArch.	Sovetskaja Archeologia, Moskva.
SBPak.	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
Scriptores	*Monumenta Germaniae historica*, Scriptores, Hannoverae.
SEtn.	Sovjetskaja Etnografija, Moskva.

SOcc.	Slavia Occidentalis, Poznań.
Sreznevskij, Mat.	M.N. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka 1–3*, SPb. 1893–1904.
SSSłow.	*Słownik starożytności słowiańskich*, Wrocław-Warszawa-Kraków.
SZr.	Studia Źródłoznawcze, Warszawa-Poznań.
Thietmar	*Kronika Thietmara*, preveo i objavio M.Z.Zygmunt Jedlicki, Poznań 1953.
TODRLit.	Trudy Otdela drevnerusskoj literatury, M.L.
UEMag.	*Urkundenbuch des Erzstifts Magdeburg 1*, bearb von F. Israel u. Mitw. von W. Mollenberg, Magdeburg 1937.
VIst.	Voprosy Istorii, Moskva.
VJaz.	Voprosy Jazykoznanija, Moskva.
VPSlov.	*Vznik a počátky Slovanů*, Praha.
VVrem.	Vizantijskij vremennik, Moskva.
WArch.	Wiadomości Archeologiczne, Warszawa.
Widukind	*Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxonicarum libri tres*, rec. P. Hirsch, Hannoverae 1935.
ZDsr.	*Zbiór dokumentów średniowiecznych do objaśnienia prawa polskiego ziemskiego służących*, izd. F. Piekosiński, Kraków 1897.
ZHist.	Zapiski Historyczne, Toruń.
ZOWiek.	*Z otchłani wieków*, Wrocław-Warszawa.
ZSPhil.	Zeistschrift für Slavische Philologie, Leipzig.
ŽKMet.	*Żywoty Konstantyna i Metodego* (šire), izd. T. Lehr-Spławiński, Poznań 1959.
ŽMNProsv.	Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija, SPb.

Indeks ličnih, geografskih i etničkih imena

Indeks božanstava i mitoloških bića

Sadržaj

III. Problematika hristijanizacije Slovena u ranom srednjem veku

Zaključak